Seri Kertas Kerja tentang Pluralisme Hukum di Indonesia

Kajian tentang Hukum dan Penghukuman dalam Islam

Konsep Ideal *Hudud* dan Praktiknya

NASIONAL COMMISSION ON VIOLENCE AGAINST WOMEN
KOMNAS PEREMPUAN
KOMISI NASIONAL ANTI KEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN

NATIONAL COMMISSION ON
VIOLENCE AGAINST WOMEN

KOMNAS PEREMPUAN

KOMISI NASIONAL ANTI KEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN

Seri Kertas Kerja tentang Pluralisme Hukum di Indonesia

Kajian tentang Hukum dan Penghukuman dalam Islam

Konsep Ideal *Hudud* dan Praktiknya

NASIONAL COMMISSION ON VIOLENCE AGAINST WOMEN
KOMNAS PEREMPUAN
KOMISI NASIONAL ANTI KEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN

Kajian tentang Hukum dan Penghukuman dalam Islam:
Konsep Ideal *Hudud* dan Praktiknya

ISBN : 978-602-330-017-4

Penulis:
Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm.
Imam Nahe'i, MHI.

Tim Pengarah
Andy Yentriyani
KH. Husain Muhammad
Kunthi Tridewiyanti

Tim Diskusi
Azriana
Khariroh Ali
Nina Nurmila
Indraswari
Dahlia Madanih
Pera Sopariyanti
Muhamad Daerobi
Rita Fortuna

Penerbit
Komnas Perempuan
Jalan Latuharhari No. 4B
Menteng Jakarta Pusat 10310
Tlp: 021 3903963
Fax: 021 3903922
E-mail: mail@komnasperempuan.go.id
Website: www.komnasperempuan.go.id

Tahun:
2016

@Komnas Perempuan

Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) memegang penuh hak cipta atas publikasi ini. Semua atau sebagian dari publikasi boleh digandakan untuk segala pendidikan pemajuan hak-hak konstitusional warga negara, upaya menghapuskan diskriminasi, khususnya perempuan dan demokrasi. Dalam menggunakannya, mohon menyebutkan sumber dan menginformasikan kepada Komnas Perempuan.

Program dan publikasi ini dapat terselenggara atas dukungan Kedutaan Besar Norwegia. Pendapat yang diungkapkan dalam manual ini sepenuhnya tanggungjawab Komnas Perempuan dan tidak mewakili pendapat atau posisi lembaga dana yang membantu perencanaan, pengembangan, dan pelaksanaan program ini.

Daftar Isi

Daftar Isi iv
Sekapur Sirih 1 vi
Sekapur Sirih 2 viii
Pendahuluan 1

BAB I BANGUNAN TEOLOGI ISLAM 19
A. Tauhid dan Kemanusiaan sebagai Misi Profetik (Kerasulan) .. 20
B. Pergulatan Nilai Kemanusiaan 28
C. Keadilan sebagai Tujuan Akhir Syariat Islam 38
D. Dialektika Teks dan Konteks 42

BAB II FILOSOFI HUKUM ISLAM 49
A. Hukum Islam antara Syariah dan Fikih 49
B. Tujuan Penerapan Hukum Islam 53
C. Prinsip Penerapan Hukum Islam 63
D. Hak Allah dan Hak Adami 70

BAB III *HUDUD* DALAM TATANAN HUKUM ISLAM 79
A. Pengertian *Hudud* 79
B. Sejarah *Hudud* 91
C. *Hudud* Bagian Kecil Syariah Bukan Keseluruhan Syariah 95
D. Pertaubatan dan Pengampunan 120

BAB IV POTRET *HUDUD* PADA MASA KINI 135
A. Mengapa Berujung *Hudud* 135
B. Ragam Tafsir dalam Ketentuan *Hudud* 143

C. Hukuman Rajam (Melempar Batu sampai Mati) 154
D. Posisi Rentan Perempuan..... 160
E. Kontestasi Hukum Pidana Islam di Aceh 169

BAB V REFLEKSI ATAS PENERAPAN *HUDUD* 180
A. Motif yang Mendominasi..... 180
B. Agenda Utama..... 185
C. Posisi Masyarakat Lemah..... 189
D. Reviktimisasi Perempuan 193

BAB VI IKHTIAR PEMAHAMAN ULANG *HUDUD* 203
A. Syariah sebagai Ajaran yang Menyeluruh 203
B. *Hudud* sebagai Batas..... 211
C. Validitas Rajam..... 218
D. Nilai Kesaksian Perempuan..... 223
E. Aborsi Korban Perkosaan..... 227
F. Memahami Ulang Hukuman Cambuk 233

BAB VII PENUTUP..... 240
A. Kesimpulan 240
B. Rekomendasi..... 245

DAFTAR GLOSARI 247
DAFTAR LITERATUR..... 254
LAMPIRAN-LAMPIRAN..... 262

Sekapur Sirih 1

Buku "Kajian tentang Hukum dan Penghukuman dalam Islam: Konsep Ideal *Hudud* dan Praktiknya" ditulis oleh dua orang ahli dengan latar belakang keilmuan dalam bidang Fiqih dan Tafsir, yaitu Dr. Nur Rofi'ah dan Imam Nakhe'i, MHI.

Buku ini merupakan seri kertas kerja tentang Pluralisme Hukum di Indonesia, yang digagas Komnas Perempuan dalam menjawab persoalan-persoalan pluralisme hukum di Indonesia, dan tantangannya memberikan keadilan bagi perempuan dan kemanusiaan. Buku ini menyajikan argumentasi tentang teori hukum Islam sebagai pandangan teologis terutama pada kontekstualisasi penerapan hukum Islam yang berkeadilan, sesuai dengan situasi keberagaman di Indonesia. Buku ini juga menyajikan situasi hukum Islam dan bagaimana hukum itu diterapkan serta latar belakang pemberlakuannya, pada masa Nabi Muhammad SAW (sebagai awal mula lahirnya hukum Islam), masa para sahabat dan para pengikut setelahnya, masa kodifikasi hukum Islam, hingga kemudian terus berkembang di berbagai belahan dunia, termasuk di Indonesia.

Buku ini mencoba untuk memberikan pandangan teologis tentang hukum Islam dan realitas bahwa hukum Islam sesunguhnya tidak monolitik, tidak satu wajah, dan tidak tunggal. Beragamnya pendapat atas pelaksanaan hukum Islam yang tidak dapat diadopsi menjadi tunggal, sangat penting menjadi pengetahuan publik dan juga penyelenggara negara, di tengah bermunculannya desakan untuk menerapkan Hukum Pidana Islam sebagai hukum positif di Indonesia. Secara khusus buku ini ini menjabarkan secara mendalam tentang teori *hudud* dan tujuan penghukuman dalam Islam, serta pandangan tentang pelaksanaan hukuman cambuk dalam konteks kajian ke-Islaman, yang telah berkembang dengan khazanah yang sangat kaya dan beragam, terutama dalam menghadirkan keadilan dan kesejahteraan bagi masyarakat.

Komnas Perempuan memandang penting untuk mendukung kajian ini sebagai bagian dari upaya ikut menjaga keutuhan sistem hukum nasional, dan mendorong dihapuskannya segala bentuk penghukuman yang kejam, tidak

manusiawi dan merendahkan martabat kemanusiaan. Sebagaimana diketahui, dengan pemberlakuan UU No. 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, pemerintah telah memberi ruang diberlakukannya bentuk penghukuman lain selain yang telah diatur dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana di Indonesia. Peluang ini yang kemudian digunakan Pemerintah Aceh untuk menerapkan hukum cambuk di Aceh, yang telah mengundang kritik dan kecaman dari dunia internasional dan sejumlah pihak di dalam negeri. Melalui kehadiran buku ini Komnas Perempuan berharap dapat memberikan pengayaan kepada publik tentang konteks penghukuman dalam Islam, dan memperluas ruang dialog yang lebih konstruktif antar berbagai pihak dalam kerangka memastikan pemenuhan hak konstitusional warga negara pada pelaksanaan Otonomi Khusus maupun Otonomi Daerah.

Dalam proses penulisannya, buku ini sudah mendapatkan masukan dari sejumlah pakar, baik pakar hukum Islam, hukum pidana, hukum tata negara, antropologi hukum, sosiologi hukum, maupun pakar HAM dan jender, melalui 2 FGD yang telah diselenggarakan untuk itu. Beberapa masukan tersebut kami lampirkan pada bagian akhir buku ini.

Akhir kata Komnas Perempuan mengucapkan terima kasih kepada Ibu Dr. Nur Rofi'ah dan Bapak Imam Nakhe'i, MHI, yang telah bersedia melakukan kajian ini dengan sepenuh hati di tengah berbagai kesibukan. Terima kasih kami sampaikan juga kepada para ahli yang telah memberikan masukan, perbaikan dan usulan untuk menyempurnakan hasil kajian ini. Secara khusus kami juga ingin menyampaikan terima kasih kepada Bapak KH. Husein Muhammad, Ibu Andy Yentriyani dan Ibu Kunthi Tridewi (komisioner purna bakti Komnas Perempuan Periode 2010-2014) yang telah menggagas dan mendampingi proses kajian, juga kepada Komisioner dan Badan Pekerja dari Gugus Kerja Perempuan dalam Konstitusi dan Hukum Nasional (GK PKHN) Komnas Perempuan, yang telah membantu dalam proses kajian dan penulisan buku ini. Semoga hasil kajian dapat memberi manfaat terutama bagi para ahli hukum dan penyelenggara negara dalam menyikapi dorongan positivisasi hukum pidana Islam di Indonesia.

Jakarta, 22 Desember 2016
Ketua Komnas Perempuan

Sekapur Sirih 2

Mencari Sistem Penghukuman Yang Adil Dan Manusiawi Dalam Islam

Oleh : Husein Muhammad

Situasi mutakhir kehidupan sosial, politik, ekonomi dan kebudayaan bangsa-bangsa di dunia tengah memperlihatkan nuansa-nuansa psikologis yang menyimpan rasa gelisah, cemas, khawatir dan frustasi. Di belahan dunia Muslim, khususnya di Timur Tengah, situasi ini tampak begitu nyata. Ekspresi-ekspresi psikologis itu mencuat dalam aksi-aksi kekerasan dalam berbagai bentuknya. Hampir setiap hari di sana berlangsung situasi krisis, konflik, pergolakan dan perang antar warga negara. Entah sudah berapa ribu nyawa melayang sia-sia. Kebijakan-kebijakan politik dan hukum seperti tak lagi berjalan efektif. Hukum tak lagi mampu melindungi hak-hak asasi manusia. Dari realitas ini sejumlah analis mengatakan bahwa banyak negara telah gagal menjalankan mandat konstitusionalnya, menjaga tertib sosial dan melindungi hak-hak warga negaranya. Tak pelak situasi ini kemudian memicu lahirnya berbagai gerakan politik dan sosial berbasis agama, sambil berusaha menawarkan formula-formula baru yang dipandang akan dapat mengatasi seluruh problem kehidupan berbangsa dan bernegara serta lebih jauh lagi menyelesaikan problem kemanusiaan secara "*kaffah*",

menyeluruh dan komprehensif. Gerakan-gerakan ini acap disebut sebagai kelompok keagamaan fundamentalis dan radikalis.

Radikalisme berbasis atau atas nama agama kini menjadi perbincangan serius di mana-mana. Gerakan mereka demikian masif dan militan. Ia bukan hanya di Indonesia, melainkan juga menyebar ke berbagai bagian dunia muslim. Ia telah menjadi gerakan transnasional. Radikalisme adalah suatu paham yang menghendaki perubahan, pergantian, penghancuran (dekonstruksi) terhadap suatu sistem di masyarakat sampai ke akarnya, dengan berbagai cara, meski melalui tindakan kekerasan dan militeristik. Radikalisme menginginkan perubahan total terhadap suatu kondisi atau semua aspek kehidupan masyarakat berdasarkan ideologi keagamaan puritan dan ultra konservatif.

Dalam pandangan aktivis gerakan tersebut aturan-aturan yang dibuat oleh manusia selama ini, bukan hanya telah gagal menciptakan hukum yang berkeadilan dan berkemanusiaan. Karena itu ia harus diganti dengan hukum-hukum Tuhan. Jargon utama mereka adalah *"In al-Hukm Illa Li Allah. Yaqussh al-Haqq wa Huwa Khair al-Fashilin"*, (Hukum yang benar hanyalah milik dan dari Tuhan. Dia yang telah menyampaikan kebenaran dan Dialah Pemutus Paling Baik". Jargon lain yang juga terus dikobarkan dan disosialisasikan secara masif adalah *"al-Islam Huwa al-Hall"* (Islam adalah penyelesaian). "Hanya hukum Tuhan yang dapat menyelamatkan umat manusia dari kesengsaraan panjang dalam kehidupan mereka", "Kita harus menjalankan Islam secara *kaaffah*", dan sejenisnya. Hukum dalam konteks Islam disebut "Syariah".

W.C. Smith, profesor ahli agama-agama terkemuka, dalam pengamatannya terhadap fenomena ini menyatakan bahwa "tema semua gerakan di hampir semua belahan dunia berkisar pada dua hal: protes melawan kemerosotan moral internal dan "serangan" eksternal. Para penulis muslim kontemporer melihat fenomena ini sebagai respon muslim terhadap sekularisme Barat dan dominasi mereka atas dunia Islam, di samping respon terhadap krisis kepemimpinan di kalangan umat Islam sendiri. Dengan begitu tampak jelas bahwa gerakan-gerakan keagamaan itu ditujukan bukan hanya untuk menentang Barat yang sekular, melainkan lebih jauh lagi merupakan

perlawanan terhadap segala sesuatu yang dianggap penyebab frustasi dan penindasan, baik internal maupun eksternal.[1]

Indonesia Pasca Reformasi

Fenomena "kebangkitan" melawan penindasan tersebut dewasa ini telah melintas batas geografis. Ia adalah sebuah gerakan yang kemudian acap disebut sebagai "gerakan transnasional". Di Indonesia, gerakan tersebut muncul secara fenomenal pasca reformasi tahun 1998. Saat itu ia menjadi sebuah kosakata indah yang di dalamnya tersimpan impian-impian bangsa Indonesia untuk menjadi manusia dan menjadi Indonesia. Zaman itu lahir menyusul teriakan-teriakan masif warga bangsa di seluruh bagian bumi negeri itu. Mereka menuntut berakhirnya kekuasaan politik sentralistik dan tunggal yang represif, selama bertahun-tahun. Sentralisasi dan ketunggalan kekuasaan pada hampir seluruh pengambilan kebijakan publik dan politik selama itu telah mematikan kehidupan demokrasi dan merampas hak-hak berekspresi dan aktualisasi diri manusia Indonesia.

Reformasi itu lalu melahirkan otonomisasi daerah. Paradigma ini diidealkan sebagai cara atau jalan baru bagi upaya mewujudkan Indonesia secara lebih demokratis dan lebih berkeadilan dalam skala lebih luas, menyeluruh dan substansial. Demokrasi luas dan substansial meniscayakan keterlibatan semua warga negara dalam pengambilan keputusan sosial-politik, pengakuan, penghargaan, perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia, persamaan hak bagi seluruh warga negara dalam segala bidang kehidupan, kebebasan dan pengakuan terhadap perbedaan dan keragaman identitas sosial; suku, agama, golongan, dan sebagainya. Demokrasi seperti itulah impian seluruh warga Negara bangsa ini, dulu, kini dan untuk selamanya.

Tetapi dalam perjalanannya sampai hari ini janji-janji otonomisasi dengan seluruh harapan manis dan indah itu telah menjadi kabur, tak lagi segera menjadi jelas. Demokrasi kini seakan menjadi ajang perebutan kekuasaan

1 Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah, Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LkiS) bekerjasama dengan Penerbit Pustaka Pelajar, Yogyakarta, Cet. I, November 1994, hlm. 9

politik secara tak terkendali, demi kepentingan diri, golongan, komunitas dan agamanya. Setiap orang/kelompok sosial dan atau keyakinan agama dibiarkan bicara apa saja, mengatasnamakan apa saja dan dengan cara apa saja untuk memenangkan pertarungan itu. Atas nama demokrasi pula, terma mayoritas-minoritas sepertinya menjadi kata pamungkas. Ruang demokrasi yang terbuka lebar ini bahkan juga dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok keagamaan tertentu yang justru berpotensi mengancam bangunan kokoh Negara Kesatuan Republik Indonesia. Dalam keadaan seperti ini Negara terkesan tak mampu lagi bergerak dan berdiri tegak di atas Konstitusi, UUD 1945. Demikianlah situasi Indonesia, paling tidak sampai hari ini.

Qanun Jinayah

Tak dapat dihindarkan jika atas nama demokrasi juga aspirasi-aspirasi sosial-politik dengan nuansa-nuansa keagamaan, keyakinan dan sekte-sekte tertentu, kemudian muncul di seluruh daerah. Nangroe Aceh Darussalam (NAD), mungkin merupakan daerah pertama di Indonesia yang secara gigih melakukan tuntutan-tuntutan bagi penegakan aspirasi-aspirasi sosial tersebut yang kemudian populer disebut Syariat Islam, di seluruh wilayahnya. Pemerintah NAD menyebut aturan-aturan hukum Islam tersebut sebagai "*Qanun*". Masyarakat Aceh memandang bahwa kehendak ini telah memeroleh dasar hukum yang kuat dalam sistem Perundang-undangan Indonesia. *Qanun* adalah peraturan perundang-undangan setingkat Peraturan Daerah (Perda) yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan dan kehidupan masyarakat Aceh. Ini disebutkan dalam Pasal 1 angka 21 UU Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Proses pembentukan *qanun* ini tetap tunduk pada ketentuan UU Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan. Atas dasar hukum ini, Pemerintah NAD dalam waktu relatif singkat berhasil menerbitkan sejumlah *qanun*, antara lain yang fenomenal adalah *Qanun Jinayat.*

Adalah menarik bahwa gagasan dan langkah-langkah pemerintah NAD tentang penerapan kebijakan-kebijakan publik bernuansa keagamaan tersebut kemudian menginspirasi daerah-daerah lain di negara ini untuk mengikuti jejak-langkah sekaligus mengadopsi *qanun* NAD di atas. Komisi Nasional

anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan), mencatat keberadaan kebijakan-kebijakan hukum yang dikenal sebagai Perda bernuansa agama tersebut sampai Agustus 2016 telah mencapai 421 kebijakan. Komnas Perempuan mengidentifikasikan kebijakan-kebijakan tersebut sebagai diskriminatif, terutama diskriminatif berdasarkan gender. Sesungguhnya telah banyak pandangan kritis yang menyatakan bahwa kebijakan-kebijakan publik di luar NAD tidak memiliki rujukan konstitusionalismenya. Atau dengan kata lain tidak memiliki landasan perundang-undangan yang jelas. *Qanun* adalah kebijakan publik khas Daerah Istimewa Aceh.

Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayah, lazim disebut *Qanun Jinayah*. *Jinayah* adalah kosakata Arab yang dapat diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia sebagai Hukum Pidana. Jadi, *Qanun Jinayah* bisa disebut Perda tentang Hukum Pidana. Sebenarnya, jauh sebelumnya, bahkan sebelum bencana tsunami melanda "tanah rencong" atau "serambi Mekah" itu Provinsi Aceh sudah memiliki tiga *qanun* mengenai *jinayah*. Pertama, *Qanun* No. 12 Tahun 2003 tentang *Khamar* (minuman terlarang) dan Sejenisnya. Kedua, *Qanun* No. 13 Tahun 2003 tentang *Maisir* (perjudian). Ketiga, *Qanun* Nomor 14 Tahun 2003 tentang *Khalwat* (bersepi-sepi/berdua-duaan antara laki-laki dan perempuan bukan keluarga dekat). Ketiga *Qanun* ini berdimensi Pidana. Dengan berlakunya *Qanun Jinayat* yang disahkan secara aklamasi dalam sidang paripurna Dewan Perwakilan Rakyat Aceh, pada tanggal 27 September 2014, maka ketiga *Qanun* tersebut di atas dicabut dan dinyatakan tidak berlaku lagi.

Hal penting yang perlu digarisbawahi di sini adalah bahwa *Qanun* Hukum *Jinayah* tersebut didasarkan pada asas keislaman, legalitas, keadilan dan keseimbangan, kemaslahatan, perlindungan HAM, dan pembelajaran bagi masyarakat. Dari sini tampak jelas bahwa *Qanun Jinayah* ini didasarkan pada sistem hukum dan penghukuman agama tertentu yang dalam hal ini Islam. Hal ini menjadi sangat problematis baik dalam kaitannya dengan Konstitusi Negara Kesatuan Republik Indonesia maupun dalam kaitannya dengan kemajemukan penduduk/warganegara, terutama pada dimensi keagamaan atau keyakinan dan gender. Kenyataan ini menunjukkan bahwa *Qanun Jinayah*

mengandung unsur-unsur diskriminatif dalam kaitannya dengan relasi antar penduduk dan antar jenis kelamin. Pengecualian bahwa penduduk/warga negara non muslim tidak berkewajiban taat terhadap *qanun* ini, sesungguhnya telah menyalahi sifat dari kebijakan atau hukum publik itu sendiri. Mengenai hal ini, menarik apa yang diusulkan oleh Abdullahi Ahmed an-Na'im. Ia mengatakan "Jika umat Islam yang taat menghendaki hukuman-hukuman tersebut dengan mengabaikan agama pelanggar atau korban, maka mereka harus meyakinkan non muslim dan umat Islam sekular tentang manfaat sosial dan pembenaran penologis hukuman tersebut. Dengan kata lain, legislasi yang diusulkan harus didukung oleh seluruh lapisan penduduk, termasuk non muslim dan umat Islam yang sekular; tidak begitu saja diberlakukan dengan keinginan mayoritas muslim. Bahkan, menurut hemat saya, hukuman-hukuman yang kejam dan keras terbatas pada sejumlah kasus saja dan itu diterapkan sesudah suatu tahap persiapan di mana kondisi-kondisi ekonomi, pendidikan dan kondisi umum lainnya yang membenarkan penerapan semua itu sudah ditegakkan".[2]

Perlu dicatat pula bahwa *Qanun Jinayah* NAD tersebut hanyalah contoh belaka dari hukum *jinayah* Islam pada umumnya di dunia Islam. Dasar-dasar teoritik dan materi-materi yang terdapat dalam *Qanun Jinayah* Aceh pada dasarnya mengacu pada materi-materi hukum *jinayah* yang terdapat dalam buku-buku fikih atau syariah Islam yang ditulis dan dirumuskan oleh para ahli hukum Islam klasik, abad pertengahan, yang pada umumnya, hidup di negara-negara Timur Tengah berikut situasi sosial, budaya, politik yang mengelilinginya. Yang menarik atau justeru menggelisahkan dan sekaligus problematik adalah bahwa diktum-diktum hukum yang terdapat dalam buku-buku (baca: kitab-kitab) fikih tersebut dianggap bahkan diyakini oleh sebagian besar masyarakat muslim di banyak negara di dunia masih relevan untuk diterapkan dalam konteks negara bangsa dan kehidupan sosial hari ini dan untuk seluruh dunia muslim.

2 *Ibid*, hlm. 257

Filosofi Hukum Jinayah (Pidana) Islam

Dalam diskursus hukum pidana Islam (Jinayat) dikenal sejumlah tindakan pelanggaran terhadap manusia dan kemanusiaan yang diancam dengan hukuman pidana berat. 1. *Hirabah.* Para ulama Islam memaknainya sebagai perbuatan yang mengganggu, merusak dan mengancam keamanan masyarakat atau perampokan, 2. *Zina Muhshan* (perzinahan yang dilakukan oleh orang yang sudah menikah, duda-janda dan masih dalam perkawinan), 3. *Zina Ghair Muhshan* (zina yang dilakukan orang yang belum menikah, lajang, gadis).4. *Qadzaf* (tuduhan zina),5. *Syurb al-Khamr* (meminum minuman yang memabukkan).6. *Sariqah* (Pencurian). Sebagian ahli fikih memasukkan *Murtad* sebagai tindak pidana berat.

Para ulama menyebut ke tujuh jenis pelanggaran ini sebagai *hudud*. Secara literal berarti batas-batas. Dalam konteks hukum pidana berarti hukuman yang ditetapkan secara eksplisit dalam teks al-Qur'an maupun hadis Nabi. Keduanya merupakan otoritas legislasi yang tertinggi. Menurut para ulama terhadap jenis pidana *hudud*, tak ada hak bagi manusia lain untuk merubah dan menggantinya. Ia harus dilaksanakan apa adanya. Hak manusia untuk mempertimbangkan bentuk hukuman lain hanya berlaku bagi jenis kejahatan di luar *hudud*, yang disebut "ta'zir". Yakni hukuman atas suatu tindak pelanggaran hukum yang tidak disebutkan dalam teks al-Qur'an maupun hadis Nabi.

Hukuman terhadap para pelaku kejahatan Hudud tersebut bermacam-macam. Antara lain hukuman cambuk di depan umum bagi pezina dan yang menunduh zina tanpa bukti. Hukuman ini dikenakan terhadap pelaku zina *ghair muhshan* (belum menikah). Sedangkan terhadap pelaku zina *muhshan* (sudah menikah) adalah rajam (dilempari batu, bahkan sampai mati). Hukuman lain adalah potong tangan bagi pencuri, dan sebagainya.

Pelanggaran kemanusiaan dalam bentuk lain adalah pembunuhan terhadap manusia secara sengaja atau direncanakan yang dalam hukum Islam dikenal dengan istilah *"qishash",* hukuman yang sebanding. Hukuman terhadap pelaku pembunuhan yang direncanakan adalah hukuman mati. Akan tetapi jika keluarga korban memaafkannya, hukuman bisa diganti dengan denda atau *diyat* (Baca: QS. al Baqarah, 2:178, QS. al Isra,17:33, QS.

Al Maidah, 5:32. QS. Al Baqarah, 2:178-179).

Problem paling krusial yang selalu menjadi perdebatan para ahli hukum Islam sepanjang sejarah, adalah pada soal apakah sesungguhnya tujuan dari suatu hukuman. Para juris Islam berbeda pendapat dalam soal ini. Pendapat pertama menyatakan bahwa hukuman dimaksudkan sebagai pembalasan dan penebusan dosa. Teori ini dikenal dengan *"jawabir"* (*retributif/ retribution).* Ini berarti bahwa hukuman dianggap sebagai tindakan pembalasan atas perbuatan jahat pada satu sisi dan membebaskan pelaku dari rasa bersalah atau berdosa yang akan dihukum Tuhan kelak di akhirat, pada sisi yang lain. Berdasarkan teori ini, pelaku kejahatan pidana dalam Islam tidak akan bisa melepaskan diri dari salah satu hukuman sebagai balasannya. Jika pelaku telah dijatuhi hukuman di dunia maka dia tidak akan lagi ada hukuman di akhirat. Pandangan ini didasarkan atas legitimasi teks hadis Nabi :

مَنْ أَذْنَبَ ذَنْباً فَعُوقِبَ بِهِ فِى الدَّنْيَا لَنْ يُعَاقَبُ بِهِ فِى الْاَخِرَةِ

"*Siapa yang melakukan kejahatan, kemudian dia dihukum di dunia maka adalah keadilan Tuhan bahwa Dia tidak akan menghukumnya lagi di akhirat*".[3]

Dalam teks Bukhori disebutkan: "Siapa yang melakukan kejahatan pidana kemudian dihukum di dunia, maka itu adalah tebusan (balasan) baginya. Tetapi jika dia lepas dari hukuman di dunia, maka akan dihukum Tuhan di akhirat, kecuali jika Dia membebaskannya atau memutuskan yang lain.[4] Secara singkat kita mungkin dapat mengatakan bahwa tujuan hukuman menurut pandangan ini adalah memberikan atau menimbulkan efek jera terhadap pelaku dengan cara memberikan rasa derita yang setimpal sebagaimana dialami korban dan membebaskannya dari rasa bersalah dan berdosa.

Pandangan kedua mengemukakan bahwa hukuman tidak dimaksudkan

3 Ahmad Fathi Bahansi, *Al Uqubah fi al Fikih al Islami*, 1980, hlm. 14.

4 Al 'Aini, *Umdah al Qari*,Juz 23/275, hadis no. 4876)

untuk sebuah pembalasan dan pembebasan dari dosa. Hukuman lebih dimaksudkan sebagai cara mencegah orang dari berbuat kejahatan. Teori ini dikenal dalam hukum Islam sebagai *"zawajir"*, pencegahan, penghentian *(deterrence, utilitarian prevention)*. Ahli hukum Islam klasik Al Mawardi (w. 1075 M), mengatakan : "Hukuman-hukuman pidana (hudud) adalah "*zawajir*" (pencegahan) yang ditetapkan Tuhan agar orang tidak melanggar hukum dan memperingatkan orang akan ancaman adanya rasa sakit jika dia melanggarnya".[5] Hal ini menurutnya jauh lebih luas efek positifnya bagi sistem kehidupan dibanding sekedar untuk menghukum pelakunya.

Dr. Wahbah al Zuhaili, ahli fikih kontemporer terkemuka berpendapat:

نَرَى فُقَهَاءَنَا يُقَرِّرُونَ أَنَّ أَسَاسَ أَوْ مَنَاطَ الْعُقُوبَاتِ الْمُقَرَّرَةِ شَرْعاً هُوَ مَصْلَحَةُ النَّاسِ الْعَامَّةِ وَسَعَادَتُهُمْ. فَكُلُّ مَا يُحَقِّقُ مَصَالِحَ الْبَشَرِيَّةِ فَهُوَ مَشْرُوعٌ مَطْلُوبٌ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ الْأَصْلِيَّ مِنْ مَشْرُوعِيَّةِ الْحُدُودِ وَالتَّعْزِيرَاتِ هُوَ زَجْرُ النَّاسِ وَرَدْعُهُمْ عَنِ ارْتِكَابِ الْمَحْظُورَاتِ وَتَرْكِ الْمَأْمُورَاتِ دَفْعاً لِلْفَسَادِ فِى الْأَرْضِ وَمَنْعاً مِنْ إِلْحَاقِ الضَّرَرِ بِالْأَفْرَادِ وَالْمُجْتَمَعَاتِ. قَالَ ابنُ عَابِدِين : إِنَّ مَدَارَ الشَّرِيعَةِ بَعْدَ قَوَاعِدِ الْإِيمَانِ عَلَى حَسْمِ مَوَادِّ الْفَسَادِ لِبَقَاءِ الْعَالَمِ.

"Para ahli fikih kita menegaskan bahwa prinsip dasar hukuman dalam Syariah Islam adalah kemaslahatan dan kebahagiaan manusia. Maka setiap hal atau cara yang dapat mewujudkan kemaslahatan manusia merupakan cita-cita agama. Hal ini karena maksud utama penegakan hukuman baik dalam pidana *hudud* maupun *ta'zir* adalah mencegah orang agar tidak melakukan pelanggaran hukum dan tidak meninggalkan yang diperintahkan, serta

5 Fathi, *Op. Cit*, hlm. 14

sebagai cara mencegah perusakan dan menyakiti orang lain baik individu maupun kolektif. Ibnu Abidin (ahli hukum Islam) mengatakan bahwa: "titik krusial dalam Syariah Islam sesudah keimanan adalah memutus rantai kerusakan, demi eksistensi kehidupan dunia".[6]

Pandangan lain dikemukakan oleh Ibnu Taimiyah (1327M): "Hukuman dalam Islam dibuat sebagai bentuk rahmat (kasih sayang) Tuhan kepada hamba-Nya. Ia lahir dari rasa sayang kepada makhluk-Nya dan dari keinginan bagi kebaikan mereka. Karena itu, sebaiknya orang yang menghukum pelaku kejahatan mencari cara yang lebih baik bagi dirinya, sebagaimana cara orang tua mendidik anaknya atau seperti dokter terhadap pasiennya".[7]

Pendirian Ibnu Taimiyah tersebut dapat dipahami bahwa hukuman dimaksudkan sebagai cara mengubah dan memperbaiki (reformatoris) perilaku kejahatan. Fathi Bahansi, ahli pidana Islam kontemporer, mengatakan: "Hukuman dalam pandangan modern mempunyai dua tugas sekaligus, mewujudkan keadilan dan menegakkan kemaslahatan sosial" *(reformatories)*.[8]

Pandangan-pandangan yang beragam di atas tentu saja akan melahirkan konsekuensinya masing-masing. Pandangan pertama (*jawabir, retribution)* akan mengharuskan diberlakukannya hukuman sebagaimana yang tersurat dalam teks hukum. Hukuman tersebut tidak boleh diganti dengan yang lain. Ia adalah pilihan satu-satunya. Misalnya hukuman untuk pencuri adalah potong tangan atau pezina 100 kali cambuk bagi yang masih lajang dan rajam bagi yang sudah menikah, haruslah dilaksanakan sebagaimana adanya. Pandangan ini pada umumnya diikuti oleh para penganut mazhab tekstualis yang konservatif dan fundamentalistik. Mereka percaya penegakan hukuman seperti yang ada dalam teks suci adalah sebuah keadilan dan kemaslahatan, pada satu sisi dan memberikan efek jera pada sisi yang lain. Ini berbeda dengan pandangan teori kedua (*al-Zawajir, deterrence*) atau ketiga

6 Wahbah al Zuhaili, *Al Fikih al Islami wa Adillatuhu*, Dar al Fikr, Beirut, cet, IV, 2004, Vol. VII, hlm. 5550-5551.

7 Fathi, *Op.Cit*. hlm. 14, lihat Ibnu Taimiyah dalam *Fatawa Ibnu Taimiyah*,171

8 *Ibid*, hlm. 23

(al-Tadib, mendidik, reformatoris). Pandangan ini memberikan kemungkinan kepada pembuat undang-undang atau hakim untuk mengganti hukuman yang tertulis tersebut, dengan mempertimbangkan bentuk hukuman lain yang lebih memenuhi tujuannya, misalnya penjara sebentar, penjara seumur hidup, atau kerja paksa. Mereka lebih melihat pada efek hukuman daripada sekedar membaca lahiriah teksnya. Belakangan banyak ahli hukum yang menggabungkan kedua teori tersebut. Pendapat ini boleh jadi ingin mengatakan bahwa hukuman-hukuman yang tertulis adalah hukuman maksimal yang bisa diterapkan, tetapi ia bukanlah satu-satunya, ia bisa diganti dengan hukuman lain. Bahkan boleh jadi hukuman mati juga harus ditiadakan sama sekali.

Menuju Penghukuman yang Manusiawi dan Menghargai Marbat

Uraian singkat di atas memberikan pengetahuan dan petunjuk kepada kita bahwa hukum dan penghukuman dalam Islam, sebagaimana juga dalam hukum positif sekular dimaksudkan sebagai mekanisme atau instrumen untuk penegakan keadilan dan kemaslahatan/kesejahteraan umat manusia. Mayoritas ulama ahli hukum Islam juga menjelaskan bahwa hukuman diarahkan bagi tercapainya keadilan dan kebaikan sosial di satu sisi dan sebagai cara mendidik atau memberikan pelajaran bagi terpidana sedemikian rupa sehingga diharapkan tidak mengulangi perbuatan jahatnya dan kembali menjadi orang baik pada sisi yang lain. Dua efek yang dituju oleh hukuman ini harus memperoleh perhatian yang sama. Perhatian kita atas yang satu tidak harus mengabaikan yang lain. Dengan kata lain, perhatian kita terhadap kepentingan masyarakat secara luas, tidak dengan sendirinya mengabaikan perhatian kita terhadap individu terpidana/terhukum. Dengan begitu aturan hukum berikut sanksinya seharusnya dirumuskan dengan menghindari sejauh mungkin dan atau bahkan meniadakan sama sekali cara-cara yang kejam, tidak manusiawi dan tidak menghormati martabat manusia, tetapi dalam waktu sama keadilan, ketertiban dan kesejahteraan masyarakat dapat diwujudkan.

Penilaian kita atas suatu hukum bahwa ia telah benar-benar memenuhi tujuan-tujuan normatifnya sesungguhnya bersifat rasional dan empiris, yakni

dapat dipikirkan dan diusahakan, dan bukan masalah yang hanya terkait dengan kebenaran skriptural teks-teks hukum yang ada, termasuk teks-teks agama mengenainya. Hal ini mengarahkan kita kepada suatu pikiran bahwa aturan-aturan hukum sosial, termasuk pidana, yang menunjukkan ketentuan yang spesifik atau yang tertulis secara literal dalam sumber-sumber *scriptural* dan *autentik* (sahih) bisa saja dianggap sebagai mekanisme penegakan moral, oleh karena ia lebih diterima sebagai solusi yang bersifat ketuhanan atas problem sosial yang ada dalam kondisi tertentu. Akan tetapi dengan berubahnya kondisi, aturan-aturan hukum tersebut bisa saja gagal memenuhi tujuan-tujuan normatifnya, dan oleh karena itu perlu dan harus dikaji ulang.[9] Umar bin Khattab dan Ibnu Abbas telah memberikan contoh yang baik mengenai problem ini.

Menemukan Ektifitas Hukuman

Dari sini sangatlah penting bagi kita untuk menemukan aturan dan sanksi yang efektif dan relevan bagi tercapainya tujuan-tujuan tersebut untuk konteks kehidupan sosial kita hari ini dan di sini. Hukuman tertentu boleh jadi efektif pada konteks tertentu, akan tetapi boleh jadi tidak efektif lagi untuk konteks yang lain. Memukul anak yang nakal atau isteri yang *"nusyuz"* (menentang suami) yang selama ini dalam banyak tradisi dibenarkan sebagai cara mendidik, misalnya, mungkin saja sesuai dan efektif pada masa lalu dan di tempat tertentu, tetapi ia tidak lagi sesuai dan efektif untuk masa sekarang dan di tempat yang lain. Perkembangan hari ini menunjukkan bahwa cara atau mekanisme mendidik anak atau isteri menjadi semakin bervariasi dan tidak lagi dengan memukul atau melukai anggota tubuh. Cara yang terakhir ini sudah dianggap ketinggalan zaman. Dalam konteks zaman di mana nilai-nilai kemanusiaan dijunjung tinggi, hukuman yang menyiksa dan merendahkan martabat dipandang oleh dunia kemanusiaan hari ini sudah tidak lagi relevan. Dunia internasional sudah menyepakati Konvensi Anti Penyiksaan. Indonesia ikut menandatangani Konvensi ini dan meratifikasinya melalui UU No 5 tahun 1998. Ini tentu membawa konsekuensi bahwa Negara berkewajiban

9 Baca: Khalid Abou Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, Serambi, Jakarta, Cet. I, 2003, hlm. 155

untuk menghilangkan praktik penyiksaan dan perlakuan atau hukuman lain yang kejam, tidak manusiawi dan perbuatan yang merendahkan martabat manusia. Demikianlah uraian singkat di atas merupakan pandangan tentang Hukum Jinayah atau Hukum Pidana Islam yang ditulis dalam sumber-sumber khazanah Islam sebagaimana yang saya pahami.

Buku *"*Kajian tentang Hukum dan Penghukuman dalam Islam: Konsep Ideal *Hudud* dan Praktiknya.*"* Judul panjang buku karya Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm dan Imam Nahe'i, MHI, yang diterbitkan oleh Komnas Perempuan ini, memberikan kesan kepada saya akan kegelisahan mendalam dua penulis tersebut terhadap praktik-praktik hukum Pidana Islam yang selama ini masih menjadi rumusan dalam perundang-undangan di berbagai negara muslim.

Sangatlah tampak di dalamnya bahwa kedua penulis memandang dengan mata tajam bahwa penerapan hukum pidana Islam dan rumusan-rumusannya di dalam perundang-undangan di banyak negara muslim, mengandung problematika kemanusiaan yang serius. Ia problematik karena di dalamnya terdapat unsur-unsur hukum diskriminatif terhadap manusia atas dasar keyakinan agamanya. Di dalam negara yang menerapkan hukum-hukum syariah, warga negara non muslim tidak memiliki persamaan konstitusional sebagaimana diberikan kepada warga negaranya yang muslim. Meskipun warga negara non muslim memeroleh perlindungan hukum negara, namun mereka tetap diperlakukan sebagai warga negara kelas dua. Status mereka bagaikan "orang asing" di tanah airnya sendiri. Ia juga problematik jika dihadapkan kepada sistem hukum modern yang terus berubah dan berkembang. Tak terkecuali juga di hadapan hukum internasional dan konvensi-konvensi internasional yang sudah diratifikasi oleh banyak negara muslim di dunia.

Lebih dari itu, dan ini yang paling khas dari buku ini dan berbeda dari banyak kajian tentang hukum pidana Islam adalah bahwa hukum pidana Islam (*hudud*) masih sarat dengan diktum-diktum hukum yang diskriminatif terhadap jenis kelamin perempuan. Rumusan-rumusan dan pelaksanaan pidana *hudud* di berbagai negara Islam pada umumnya dinilai masih tidak menggunakan perspektif kesetaraan dan keadilan gender. Dalam dunia yang masih diliputi oleh budaya patriarkhis, keadaan hukum seperti ini

tak pelak dan meniscayakan kaum perempuan berada dalam posisi sangat rentan mengalami kekerasan dan perlakuan yang kejam dan tidak manusiawi. Penulis memberikan contoh untuk ini melalui kasus pidana perkosaan yang di dalamnya pembuktian empat orang yang menyaksikan secara nyata terjadinya perbuatan pidana tersebut dan adanya unsur paksaan, sebagai keniscayaan hukum. Pengabaian "unsur pemaksaan dan pembuktian" pada definisi zina dapat menyebabkan perempuan korban perkosaan justru dicambuk, bahkan dirajam. Hal ini terjadi karena korban perkosaan pada umumnya kesulitan mendapatkan saksi sehingga jika melapor dan tidak mampu mendatangkan saksi, maka ia dicambuk 80 kali karena dianggap melakukan *qadzaf* (tuduhan zina tanpa saksi pada pemerkosa). Jika ia hamil, maka ia pun dicambuk 100 kali karena kehamilannya menjadi bukti atas tindakan zina. Inilah yang terjadi pada Zarfan Bibi di Pakistan.

Dengan bahasa yang sangat kritikal terhadap realitas diskriminatif berbasis gender itu, penulis buku ini menyatakan:

"Di mana pun hukum pidana klasik diterapkan kembali dan dalam bentuk apapun, hampir semua yang dikenai hukuman cambuk, penjara, atau mati dengan dirajam berdasarkan hukum zina adalah perempuan. Banyak kasus perempuan diseret ke pengadilan atas dasar tuduhan tanpa bukti oleh anggota keluarga atau tetangga, atau mereka dihukum oleh aktor negara dan masyarakat".

Buku ini sangat menarik dari banyak aspek. Ia tidak hanya mengkaji dengan kritis seluruh tema yang ada dalam pidana *hudud*, melainkan juga menukik pada tataran paradigma hukum Islam dan metode-metode pembacaan atas teks-teks Islam yang terkait. Paradigma yang dibangun untuk kajian ini mengacu pada paradigma *"Maqasid al-Syariah"* atau "cita-cita hukum Islam". Paradigma ini pada intinya mengarah kepada upaya-upaya mewujudkan sistem sosial yang melindungi hak-hak dasar manusia yang antara lain meliputi hak hidup, hak berkeyakinan dan mengekspresikannya, hak berpikir dan berpendapat, hak atas kesehatan repoduksi dan hak atas kepemilikan *property*. Di atas landasan cita-cita ini dibangunlah sistem hukum yang berkeadilan dan berperikemanusiaan. Sistem ini merupakan konsekuensi paling bertanggungjawab atas doktrin utama dan puncak dari

teologi Islam, yaitu tauhid Kemahaesaan Tuhan.

Di samping itu, pandangan-pandangan dalam buku ini memiliki pijakan ilmiah yang kuat karena digali dan dilacak dari sumber-sumber pengetahuan keislaman baik klasik maupun kontemporer dengan tingkat otoritas yang tinggi. Referensi-referensi ini demikian kaya. Ia juga mengetengahkan secara komparatif produk-produk hukum pidana Islam di berbagai negara muslim, berikut dinamikanya dari zaman ke zaman dan perdebatan-perdebatan mengenainya yang belum selesai bahkan sampai hari ini.

Secara singkat, kajian-kajian dalam buku ini menurut saya memperlihatkan usaha-usaha intelektual serius (*ijtihad*) untuk "rekontekstualisasi" atau bahkan "rekonstruksi", untuk tidak menyebutnya sebagai "dekonstruksi" atas sistem hukum Pidana Islam yang telah lama menjadi tradisi dalam masyarakat muslim. Ini dalam pandangan saya merupakan usaha intelektual yang sangat berani tetapi patut dihargai di tengah-tengah situasi merebak dan meluasnya gerakan-gerakan Islamisasi transnasional. Akan tetapi pembacaan yang jernih dan jujur atasnya akan segera dipahami bahwa upaya-upaya intelektual progresif tersebut sejatinya hendak mengembalikan Islam pada nilai-nilai kemanusiaan yang berkeadilan dan berkeadaban. Islam yang menghargai martabat manusia tanpa diskriminasi atas dasar apapun dan Islam yang demokratis dan *Rahmatan li al-'Alamin*.

Saya berharap buku ini akan menjadi salah satu referensi utama bagi para pengambil kebijakan publik politik dalam merumuskan perundang-undangan di negeri ini, jika terkait dengan hukum-hukum Pidana Islam.

Cirebon, 17 Agustus 2016

Pendahuluan

"Problem Penerapan *Hudud* di Negara Modern"

Hudud merupakan salah satu topik dalam hukum Islam yang melahirkan gesekan cukup keras, terutama ketika diterapkan di negara modern di mana Hak Asasi Manusia telah menjadi etika global. Sementara itu, prinsip-prinsip dalam konsep Hak Asasi Manusia yang menekankan pada kemanusiaan manusia (*insaniyatu al-insan*) telah pula dipandang sejalan dengan misi dan prinsip-prinsip Islam dan misi seluruh agama *samawi* yaitu mengesakan-Nya (*tauhid*) dan mewujudkan kemaslahatan dalam kehidupan manusia (*rahmatan lil alamin*) yang dilakukan dengan cara iman atas ke-Esaan Allah (*alladzina amanu*) dan berbuat baik (*wa amilu ash-shalihat*) yang antara lain dengan memanusiakan manusia atau memperlakukan manusia secara manusiawi. Pertanyaannya kemudian bukanlah bagaimana menundukkan konsep Hak Asasi Manusia di bawah ajaran Islam, apalagi bagaimana mencocokkan ajaran Islam dengan konsep Hak Asasi Manusia, melainkan bagaimana memahami *jinayah-hudud* dengan mempertimbangkan perubahan sosial yang terus terjadi, namun tetap selaras dengan misi dan prinsip-prinsip Islam di atas.

Islam dan Perubahan Sosial

Perubahan sosial selama kurang lebih 1400 tahun sejak Rasulullah *Saw* diutus merupakan tantangan dalam penerapan ajaran Islam. Selama 23 tahun kerasulan, perubahan sosial cukup drastis pun terjadi. Pada masa awal kehadiran Islam, pengikutnya hanyalah segelintir, hingga ketika Rasulullah

wafat pengikut Islam telah menjadi mayoritas di tanah Arab. Dalam kurun 23 tahun ini, terjadi peristiwa penting yaitu hijrahnya kaum Muslim dari Mekah ke Madinah. Peristiwa ini tidak hanya berarti perubahan tempat tinggal tetapi juga merupakan tonggak perubahan dakwah yang terkait pula dengan perubahan sosial. Para ulama mencatat perbedaan mendasar antara ayat-ayat *Makiyyah* dan *Madaniyyah* yang mengisyaratkan hal ini.[10]

Salah satu perbedaan antara ayat *Makiyyah* dan *Madaniyyah* yang disebutkan oleh para ulama adalah bahwa ayat *Makiyyah* pendek-pendek, sedangkan ayat *Madaniyyah* panjang-panjang. Menurut Nasr Hamid Abu Zaid hal ini terkait perbedaan pesan utama yang ingin disampaikan dalam dakwah. Pada periode Mekah atau sebelum hijrah, Nabi menggunakan pendekatan *indzar* (peringatan). Ayat-ayat Al-Qur'an pada fase ini berkaitan dengan pergulatan konsep-konsep lama dalam taraf pemikiran dan mengubahnya dengan konsep baru. *Indzar* dengan demikian adalah menggerakkan kesadaran tentang adanya kerusakan realitas dan bangkit untuk mengadakan perubahan. Sementara itu, pada periode Madinah atau setelah hijrah, Nabi menggunakan pendekatan *risalah* yang bertujuan membangun ideologi masyarakat baru. Sisi pengetahuan lebih dominan sehingga menggunakan narasi yang panjang-panjang tidak sebagaimana di Mekah.[11]

Perbedaan lain antara ayat-ayat *Makiyyah* dan *Madaniyyah* sebagaimana di tuturkan dalam kitab-kitab *Ulumul Qur'an,* adalah bahwa ayat-ayat *Makiyyah* lebih banyak mengandung pesan-pesan *universal-kulliyah*, penanaman dan peneguhan tauhid, serta ajaran tentang etika moral, sedangkan ayat-ayat *Madaniyyah* lebih banyak mengatur relasi-relasi ketuhanan dan kemanusiaan yang bersifat *partikular-juz'iyyah.* Fakta ini menunjukkan telah terjadinya

10 Para ulama menyebutkan beberapa perbedaan ayat *Makiyyah* dan *Madaniyyah*. Misalnya ayat *Makiyyah* pada umumnya menggunakan *Ya ayyuhannas* (wahai manusia) yang bersifat umum, sedangkan ayat Madaniyyah menggunakan *ya ayyuhalladzina amanu* (wahai orang-orang yang beriman) yang lebih spesifik. Konsep *al-Makki wal Madani* yang membahas tentang pentingnya melihat apakah sebuah ayat itu masuk kategori *Makiyyah* ataukah *Madaniyyah* menjadi bahasan penting dalam buku *Ulumul Qur'an* antara lain yang ditulis oleh Subhi ash-Shalih, *Mabahis fi Ulum Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Ilmi li al-Malayin, 1988), h.164-233.

11 Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum an-Nash Dirasah fi Ulum Al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1996), hlm. 75-79.

perubahan sosial sehingga menghendaki perubahan lain, bukan hanya perubahan dalam tataran strategi dakwah, melainkan juga kontennya.

Perubahan sosial yang merupakan *sunnatullah* ini berdampak pada beberapa hal, antara lain perubahan substansi ayat sebagaimana direfleksikan oleh perbedaan ayat *Makiyyah* dan *Madaniyyah*, dan kesenjangan antara petunjuk tekstual dan kontekstual, baik antara teks dengan konteks turunnya ayat maupun antara teks dengan konteks kekinian. Kesenjangan ini tidak jarang melahirkan dilema, yakni apakah kita akan memilih petunjuk suatu ayat ataukah ayat lainnya di antara enam ribuan ayat, dan dilema antara memilih petunjuk tekstual suatu ayat ataukah petunjuk kontekstualnya. Sebagai contoh apakah kita akan memilih ayat tentang poligami ataukah ayat tentang monogami. Ketika memilih ayat tentang poligami, apakah ayat tersebut perlu dipahami dengan disertai pemahaman atas konteks pada masa turunnya atau tidak, dan disertai dengan pemahaman tentang praktek poligami pada masa sekarang atau tidak. Demikian beberapa pilihan yang menentukan cara kita berinteraksi dengan ayat al-Qur'an. Pilihan-pilihan serupa juga terjadi ketika berinteraksi dengan Hadis.

Sahabat Umar bin Khatab merupakan tokoh yang dikenal sering memilih petunjuk kontekstual sebuah ayat ketika menghadapi dilema seperti ini. Ada banyak keputusan-keputusan yang secara lahir bertentangan dengan petunjuk tekstual al-Qur'an.[12] Tiga contoh yang relevan dalam hal ini adalah tidak memotong tangan pencuri padahal dalam al-Maidah, 5:38-39 jelas disebutkan bahwa hukuman bagi pencuri adalah potong tangan. Hal ini terjadi ketika sembilan bulan tidak hujan sehingga terjadi paceklik di Hijaz, Tihana, dan Najd pada akhir tahun 18 Hijriyah. Contoh kedua adalah cambuk 80 kali bagi para peminum khamer padahal Rasulullah Saw hanya mencambuk 40 kali, karena Umar memandang peminum makin banyak

12 Disebut *secara lahir* karena secara substansi sesungguhnya pandangan-pandangan Umar bin Khatab hakikatnya tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan as-Sunnah. Beliau tidak hanya membaca satu ayat, melainkan juga ayat-ayat lain, bahkan juga hadis-hadis Nabi yang memiliki hubungan makna dengan QS. al-Maidah/ 5:38-39. Jadi Umar tidak hanya memahami Al-Qur'an dan as-Sunnah secara komprehensif tetapi juga memahaminya secara kontekstual.

dan hukuman cambuk 40 kali dipandang ringan sekali dan tidak mendidik *(az-zajru)*.[13] Ketiga Umar ra tidak memberikan bagian zakat pada kelompok *mu'allafah qulubuhum* padahal al-Qur'an secara *sharih-qhat'iyu ad-dalalah* menyebutnya sebagai kelompok yang berhak menerima. Umar ra teryata tidak berpijak pada ke-*qhat'iyu ad-dalalah-an ayat*, melainkan berpijak pada *ruh, spirit* dan *maghza* ayat, yaitu bahwa saat itu Islam telah begitu kuat, sehingga tidak diperlukan lagi membujuk masyarakat untuk masuk Islam dengan rayuan harta. Ijtihad Umar ini dalam literatur usul fikih disebut dengan *ijtihad bi tahqiqi al-manath*.

Kesenjangan antara petunjuk tekstual al-Qur'an dan realitas sosial semakin lama semakin lebar karena masyarakat muslim pun semakin lama semakin banyak dan tersebar di beragam konteks sosial yang berbeda. Pada masa paling awal, masyarakat muslim tidak mempersoalkan apakah sebuah ayat itu *Makiyyah* atau *Madaniyyah* karena keduanya masih sama-sama relevan atau belum ada kesenjangan yang serius antara ayat-ayat tersebut dengan realitas sosial dan antara makna tekstual dengan makna kontekstualnya. Menerapkan ayat *Madaniyyah* dengan sendirinya menerapkan ayat *Makiyyah*. Masalah baru muncul setelah perubahan sosial semakin berkembang pesat yang membawa masyarakat Muslim pada pilihan apakah akan memilih ayat *Makiyyah* ataukah *Madaniyyah*, memilih ayat dengan petunjuk umum ataukah ayat dengan petunjuk khusus, memilih makna tekstual sebuah ayat ataukah makna kontekstualnya. Untuk menghadapi problem ini, lahirlah konsep *Naskh* di mana jika ayat-ayat *Makiyyah* dan *Madaniyyah* memberikan petunjuk (tekstual) berbeda dalam merespon persoalan-persoalan baru, maka ayat *Madaniyyah* harus diprioritaskan, sedangkan ayat *Makiyyah* ditunda penerapannya. Pada masa ini, kesenjangan antara al-Qur'an dan perubahan sosial secara umum masih teratasi oleh ayat-ayat *Makiyyah*.

13 Jika Hudud didefinisikan sebagai hukuman yang bentuk dan ukurannya langsung diatur oleh Allah dan Rasulullah Saw, maka semestinya cambuk sebanyak 80 kali bagi peminum khamer ini tidak dikategorikan sebagai Hudud karena Umar bin Khattab yang memulai melakukannya setelah Rasulullah Saw wafat. Kisah ini banyak ditemukan di kitab-kitab hadis antara lain kitab *al-Muwatho*karya Imam Malik (w. 179 H) dan Kitab *Shahih Muslim* karya Imam Muslim (w. 271 H).

Perubahan sosial terus berlanjut, hingga muncullah persoalan-persoalan baru (*al-Masa'il al-Fikihiyah al-Mustajaddah*) yang tidak disinggung oleh ayat-ayat dengan petunjuk spesifik yang ada pada ayat-ayat Madaniyyah. Konsep Naskh tidak lagi memadai. Para ulama merespon perkembangan ini antara lain dengan pendekatan ijtihad yang didasarkan kepada kemaslahatan *(ijtihad istishlahi)* dengan menggunakan metode *Istihsan, al-urf*, *Maslahah Mursalah, Qiyas dan maqhasidu asy-Syariah*. Metode Istihsan yang dikembangkan oleh Imam Abu Hanifah (80 H-150 H) adalah memandang lebih baik menggunakan dalil-dalil partikular-*juz'iyyah* dan meninggalkan ketentuan dalil-dalil umum karena kemaslahatan menghendaki demikian. *Maslahah Mursalah* yang dikembangkan oleh Imam Malik (93 H-179 H) adalah segala kemaslahatan yang sejalan dengan tujuan-tujuan *syara'* (dalam mensyari'atkan hukum), akan tetapi tidak ada dalil yang melegitimasi atau menolaknya. Metode *Qiyas* yang dikembangkan oleh Imam Syafi'i (150 H-203 H) adalah menganalogikan persoalan baru dengan persoalan yang telah direspon oleh al-Qur'an (terutama ayat-ayat *Madaniyyah* dan juga hadis-hadis dengan petunjuk spesifik) karena adanya kesamaan sebab-akibat *(illat)*. Pada periode ini, petunjuk (tekstual) ayat-ayat *Madaniyyah* masih relevan meski tidak mencukupi dan metode-metode ini pun hanya dimaksudkan untuk merespon persoalan-persoalan baru yang tidak secara langsung diliputi oleh ayat *Madaniyyah*.

Kini, kita berada di satu masa di mana konteks sosial masyarakat Muslim telah berbeda sangat jauh dengan masyarakat Arab pada masa turunnya al-Qur'an.[14] Kesenjangan antara teks al-Qur'an (terutama ayat-ayat *Madaniyyah*)

14 Abdullah Saeed dalam bukunya, *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach*, mengatakan *"The epoch making changes in the world over the past 150 years have affected muslims as well as non muslim and altered significantly how we see the world. These changes are enormous: [1] Globalization (Globalisasi; Borderless Society) [2] Migration (Perpindahan penduduk) [3] Scientific & technological revolutions (Revolusi IPTEK) [4] Space exploration (Eksplorasi ruang angkasa) [5] Archaeological discoveries (Penemuan benda-benda arkeologis),[6] Evolution and genetics (Genetika) [7] Public education and literacy (Pendidikan) [8] Increased understanding of the dignity of human person (Kesadaran yang semakin bertambah tentang harkat dan martabat manusia)[9] Greater interfaith interaction (Hubungan antar-agama yang semakin dekat) [10]The emergence of nation-states (and the concept of equal citizenship) (Munculnya konsep "Negara-Bangsa" dan berakibat pada kesamaan hak dan kewajiban warga negara di hadapan negara) [11] Gender equality (Peengarusutamaan dan keadilan*

dan antara hadis (terutama yang mengandung petunjuk spesifik) dengan realitas sosial sedemikian lebar sehingga penerapan petunjuk (tekstual) keduanya bisa melahirkan dampak yang justru mengusik rasa keadilan. Misalnya ayat tentang perbudakan, hubungan antar agama, gender, dan *hudud* yang jika diterapkan secara literal justru membolehkan perbudakan, pertikaian antar umat beragama, diskriminasi pada perempuan, dan penggunaan cara-cara pelukaan fisik bahkan mematikan untuk mengatasi kejahatan pidana, yang dipandang bertentangan dengan spirit dan misi Islam sebagai rahmat bagi semesta alam dan memuliakan manusia (*takrim al-insan*).

Para sarjana Muslim modern merespon masalah ini dengan beberapa metode. Fazlur Rahman (1919-1988), seorang sarjana dari Pakistan, menawarkan metode Tafsir Kontekstual dengan *double movement* (gerakan ganda) sebagai cirinya. Sebelum diterapkan pada masa kini, ayat al-Qur'an perlu dikembalikan pada konteks *sosio historis* turunnya agar bisa disimpulkan pesan dasar atau pesan universalnya. Inilah yang disebut sebagai gerakan pertama. Gerakan kedua adalah membawa pesan dasar tersebut ke masa kini sebagai dasar untuk merumuskan petunjuk pada konteks yang berbeda[15]. Metode ini disusun sebagai respon atas penafsiran *harfiyah* dan sepotong-sepotong terhadap ayat al-Qur'an terkait bidang sosial *(mu'amalah)* yang menurutnya kerap mengorbankan tujuan-tujuan moral al-Qur'an. Misalnya QS. al-Maidah, 5:38 tentang pencurian yang banyak dibahas adalah kriteria pencuri, nilai barang yang dicuri, bagian tangan yang dipotong, dan seterusnya, sementara tujuan di balik ketentuan tersebut yaitu "mencegah pencurian, penyebab terjadinya pencurian dan mengembalikan kemanusiaan pencuri" tidak mendapatkan porsi memadai dalam penjelasan panjang lebar tersebut. Misalnya bagaimana meningkatkan kualitas moral masyarakat, mengurangi disparitas ekonomi dan menciptakan keadilan sosial ekonomi agar pencurian dalam berbagai bentuknya tidak terjadi di masyarakat.

---

gender)". (Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach,* London, Routledge, 2006)

15 Secara sederhana apa yang dilakukan oleh Fazlur Rahman sesungguhnya semakna dengan metode dalam usul fikih yang dikenal dangn ijitihad *bi tahriji al-manath* dan *ijtihad bi tahqiqi al-manath*.

Dengan demikian, ketika kalimat *faqtho'u aidiyahuma* mestinya tidak hanya bermakna potong tangannya secara fisik tetapi bisa ditafsirkan dengan *hentikanlah tangan-tangan kekuasaan mereka untuk mencuri* dengan menekankan aspek moral dan keadilan sosial ekonomi. Namun penafsiran ini cenderung dianggap keliru.[16]Penafsiran seperti ini sesungguhnya sejalan dan didukung oleh penggunaan kata *faqtha'u* yang di samping mempunyai makna hakiki yaitu *potonglah,* juga mempunyai makna *majazi*, yaitu *hentikanlah,* sebagaimana kata *al-aidi* juga bisa bermakna tangan dan juga bermakna kekuasaan atau situasi mendesak yang memaksa terjadinya pencurian. Dalam sebuah hadis Nabi disebutkan bahwa Abbas Bin Mirdas memuji-muji Nabi Saw, kemudian Nabi mengatakan kepada Bilal: *faqtha' lisanahu* yang secara hakiki bermakna potonglah lidahnya, akan tetapi maksudnya adalah berikan sesuatu padanya agar ia berhenti memuji.[17] Al-Qur'an juga menggunakan kata *al-aidi* tidak bermakna tangan hakiki melainkan tangan majazi yaitu kekuasaan, "*Yadullahu fauqa aidihim*", kekuasan Allah diatas kekuasaan mereka.

Sarjana lainnya yang juga menawarkan metode untuk mempertahankan spirit kemanusiaan al-Qur'an adalah Asghar Ali Engineer (1939-2013), seorang sarjana dari India. Menurutnya, al-Qur'an diwahyukan pada seluruh manusia di sepanjang zaman, namun supaya dapat diterima masyarakat Arab ketika itu, maka al-Qur'an juga mengandung hal-hal yang mempunyai makna penting secara langsung bagi mereka. Ayat al-Qur'an dengan demikian dapat dikategorikan menjadi dua, yaitu *ayat normatif* dan *ayat kontekstual*. Ayat normatif adalah ayat yang tidak memuat kandungan yang berasal dari kebudayaan dan tradisi Arab. Sebaliknya ayat kontekstual adalah ayat terkait erat dengan kebudayaan dan tradisi Arab. Ayat normatif dapat diterapkan secara langsung kapan saja dan di mana saja, namun ayat kontekstual harus dipahami dalam konteks kulturalnya agar bisa dipertahankan semangat transendental-normatifnya. Jika tidak, maka kita pun akan gagal memperoleh petunjuknya secara benar. Asghar banyak menerapkan metode ini pada

16 Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1990), h. 31.

17 Abu as-Sa'ud al-Imadi, *Al-Mausu'ah al-Kutiah al-Fikihiyah*, j. 11, h. 160.

ayat-ayat terkait relasi gender. Hukuman yang ditentukan dalam al-Qur'an terkait erat dengan budaya masyarakat Arab ketika itu dan upaya yang telah dilakukan oleh Rasulullah Saw sepanjang hidupnya. Hukuman potong tangan bagi pencuri misalnya adalah hukuman yang telah dikenal di kalangan masyarakat Arab bahkan jauh sebelum Islam datang. Ayat tentang potong tangan turun di paruh akhir kerasulan yakni ketika masyarakat Muslim telah berhasil membangun sistem ekonomi yang menjamin orang-orang miskin bisa memenuhi kebutuhan dasarnya dengan mudah, baik melalui zakat, maupun infak dan sedekah yang menjadi tanggungjawab penguasa. Sistem ini menyebabkan tidak adanya pencuri karena lapar melainkan karena wataknya memang ingin mencuri.[18] Penguasa tidak boleh menerapkan hukuman potong tangan bagi pencuri jika mereka belum membangun sistem yang memudahkan rakyat memenuhi kebutuhan dasar hidupnya dengan mudah.[19]

Sejalan dengan pendapat dua sarjana di atas, Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010), seorang sarjana dari Mesir menawarkan metode Pembacaan Produktif *(al-Qiro'ah al-Muntijah)*. Menurutnya al-Qur'an adalah korpus terbuka yang memungkinkan lahirnya pemahaman yang berbeda-beda. Pemahaman ini dikategorikan menjadi dua, yaitu *al-Ma'na (meaning)* dan *al-Maghza (significance)*. *Al-Ma'na* adalah pemahaman al-Qur'an yang diambil langsung dari konteks historis al-Qur'an sehingga sering disebut sebagai makna asli (*original meaninig*). Makna ini telah mengalami perubahan. Sementara itu, *al-Maghza* adalah pemahaman yang diperoleh melalui pergesekan antara makna asli *(al-Ma'na)* dengan keseluruhan konteks yang mempengaruhi pembaca. Pergesekan inilah yang memungkinkan lahirnya makna-makna baru yang

18 Itulah sebabnya mengapa Al-Qur'an sebenarnya memberikan hukuman potong tangan atau potong kekuasaannya pada pencuri dan bukan pada orang yang mencuri. Al-Qur'an menggunakan *isim fa'il* (nama pelaku) dan bukan *fi'il* (kata kerja) memberikan isyarah bahwa yang di hukum *qhat'u al-yad* adalah orang yang menjadikan pencurian sebagai profesinya untuk memenuhi syahwat menguasai kekayaan.

19 Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan,* terj. Agung Prihantoro (Yogya: Pustaka Pelajar, 2000), h. 255-268. Asghar banyak membahas keterkaitan ayat-ayat Al-Qur'an dengan konteks sosial masyarakat Arab terutama isu perempuan dalam bukunya yang berjudul *Hak-hak Perempuan dalam Islam,* terj. Farid Wajdi dan Cici Farkha Assegaf (Yogya: LSPPA, 1994).

lebih relevan dan mampu menjawab tantangan zaman. Demikian halnya dengan ayat-ayat tentang *hudud*. Menurutnya semua jenis hukuman yang tertera dalam al-Qur'an menggambarkan pesan realitas sosial *(reflect a historical reality)* pada abad 7 M dan tidak berarti menggambarkan bentuk spesifik perintah Tuhan *(divine imperatives)* yang harus dijalankan sepanjang masa. Sebab dalam hal ini, al-Qur'an tidak bermaksud untuk menegakkan jenis hukuman (seperti cambuk, hukuman mati, potong tangan) yang disebutkan di dalamnya. Penyebutan jenis hukuman yang diambil dari budaya sebelum Islam tersebut tidak lain agar al-Qur'an mempunyai kredibilitas dengan peradaban kontemporer. Pada akhirnya substansi semua jenis hukuman tersebut adalah adanya hukuman untuk sebuah tindak kriminal *(punishment for crime).*[20]

Ulama-ulama klasik sesungguhnya juga menyakini sepenuhnya bahwa setiap huruf dari lafal-lafal al-Qur'an mengandung banyak makna, sebagaimana disebutkan dalam *Qasidah Burdah li al-Imam al-Bushairi*. Bahkan sebagian ulama mengatakan satu huruf dalam al-Qur'an mengandung 60.000 makna. Jika huruf-huruf al-Qur'an berjumlah 323.971 huruf, maka bisa dibayangkan berapa makna yang terkandung di dalamnya. Penulisan kitab-kitab tafsir dari yang paling tipis sampai yang paling tebal membuktikan bagaimana upaya ulama untuk menggali makna-makna yang tersembunyi itu. Dengan demikian pencarian makna terus-menerus dalam konteks dulu, kekinian dan masa yang akan datang menjadi keharusan dan menjadi tugas terus menurus dari putra-putri terbaik zaman dimana meraka dilahirkan. Ulama juga telah menyiapkan perangkat metodologis yang terbilang mapan untuk menggali makna-makna al-Qur'an. Hanya saja perangkat metodologis yang telah dipersiapkan dan dipraktekkan ulama masa lalu itu belum sepenuhnya dipraktekkan oleh penafsir-penafsir kontemporer.

---

20 Nasr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama,* terj. Khiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 122-126. Terkait contoh Nasr Hamid Abu Zayd menyinggungnya dalam tulisannya bersama Esther R. Nelson dalam *Voice of an Exile Reflections on Islam, (Connecticut/ London, Praeger: 2004),* h. 166 sebagaimana dikutip oleh Dede Robi Rahman, *Al-Qur'an dan Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd* https://elfaakir.wordpress.com/2011/11/21/ teori-hermeneutika-terhadap-al-Qur'an.

Para sarjana Muslim yang mempunyai pendekatan dalam memahami Islam yang berimplikasi pada pandangan terhadap *hudud* ini bukanlah orang-orang yang memegang tampuk kepemimpinan dalam negara Muslim. Oleh karenanya, pandangan mereka meskipun penting, namun pada umumnya tidak mendapatkan tempat di kalangan para pengambil kebijakan di negara Muslim, khususnya negara penerap *hudud*.

Sekilas tentang *Hudud*

Tindak pidana *(jarimah)* dalam Islam terbagi menjadi tiga macam, yaitu *hudud, qishas* dan *ta'zir*. *Jarimah hudud* adalah perbuatan melanggar hukum yang jenis dan ancaman hukumannya ditentukan oleh nash (al-Qur'an dan hadis), misalnya *had* pencurian, *had* zina, *had qadzaf*, dan *had hirabah*. *Jarimah Qishas*, yaitu perbuatan yang diancam dengan hukuman *qishas* (hukuman setimpal) atau *diyat* (tebusan pengganti *qishas*). *Qishas* dan *diyat* merupakan hukuman yang bentuk dan ukurannya telah ditentukan batasannya, tidak ada batas terendah dan tertinggi, dan menjadi hak perorangan (si korban dan walinya) seperti pembunuhan dan penganiayaan. Sedangkan *Jarimah Ta'zir* adalah perbuatan melanggar hukum yang bentuk dan kadar hukumannya tidak ditentukan oleh al-Qur'an dan hadis, baik pelanggaran atas hak Allah (*haqqullahi*) maupun hak individu (*haqqu al-ibad*). Bentuk dan ukuran *ta'zir* sepenuhnya diserahkan pada kebijakan Negara sesuai dengan kemaslahatan rakyatnya.

Ibnu Rusyd dalam *Bidayatul Mujtahid* menyebutkan lima jenis kejahatan yang bentuk sanksi dan ukurannya telah ditetapkan syariah, yaitu:

a. Kejahatan atas badan, jiwa, dan anggota-anggota badan yang disebut dengan pembunuhan *(al-qatl)* dan pelukaan *(al-jarh)*,
b. Kejahatan atas kelamin, yaitu yang disebut zina dan prostitusi*(sifah),*
c. Kejahatan atas harta, meliputi *hirabah* (mengambil harta dengan cara kekerasan), *baghyu* (pemberontakan, yaitu merampas kekuasaan yang sah dan mengambil harta dengan cara memerangi dengan alasan tertentu), *sariqah* (pencurian, yaitu mengambil harta seorang secara aniaya yang telah disimpan di tempat yang layak), dan *ghasb* (perampasan, yaitu mengambil harta dengan menggunakan

kekuasaan yang dimiliki).

d. Kejahatan atas kehormatan dan nama baik yang disebut dengan *qadzaf*.
e. Kejahatan berupa pelanggaran dengan membolehkan makanan atau minuman yang dilarang *Syara'*, tapi menurut Ibnu Rusyd agama hanya menetapkan hukuman *had* bagi satu minuman, yaitu *khamer*, minuman keras yang terbuat dari perasan aggur dan kurma.[21]

Para ulama berbeda pendapat mengenai jumlah bentuk kejahatan pidana *(jinayat)* yang dikenai hukuman *hudud*. Imam Hanafi (salah satu Imam Madzhab besar dalam Islam) hanya menyebut lima macam kejahatan, yaitu zina, menuduh zina *(qadzaf)*, mencuri *(sariqah)*, memerangi atau merampok *(hirabah)*, dan minum khamer. Ulama lainnya menambahkan dua macam kejahatan lagi, yaitu *al-qatlu* dan *ar-riddah* (pindah agama).[22]

Dalam prakteknya, ditemukan enam bentuk hukuman bagi pelaku tindak pidana di kalangan masyarakat Muslim, yaitu:

1. Cambuk, dikenakan pada pezina *ghairu muhshon* (100 kali), *qadzaf* (80 kali), minum *khamar* (40-80 kali)

(Cambuk di Saudi/www.eramuslim.com)

21 Ibnu Rusyd, *Bidayatul Hidayah Analisa Fikih Para Mujtahid,* terj. Imam Ghazali Said dan Achmad Zaidun (Jakarta: Pustaka Amani, 1989), j. 3, h.503.

22 Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fikih al-Islam wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2002), j.7, h. 5675.

2. Potong tangan, dikenakan pada para pencuri

(Potong tangan di Iran/
www.viva.co.id)

(potong tangan di Syria/
www.sergapntt.com)

3. Potong tangan dan kaki secara silang bagi pelaku perampokan tanpa pembunuhan.

(Potong tangan dan kaki secara silang/www.ajaranislamyanghaq.worspress.com)

4. Rajam (dilempar batu sampai mati),bagi pezina *muhshan* (pelaku terikat perkawinan)

(Rajam di Afganistan/
http://www.dhushara.com)

(Rajam di Pakistan/
www.dailysahafat.com)

5. Hukuman mati, bagi pelaku pemberontakan, pembunuhan tanpa perampokan dan murtad

(Hukuman gantung di Iran/www.republika.co.id)

6. Hukuman mati dan salib (dijemur), bagi pelaku perampokan disertai pembunuhan.

(Bunuh dan salib (jemur di ruang publik) di Saudi/www.globalvoicesonline.org)

Hudud banyak diyakini sebagai bentuk hukuman Islam karena langsung diatur oleh Allah melalui al-Qur'an atau oleh Rasulullah Saw melalui hadis-hadisnya. *Hudud* kemudian menjadi semacam identitas keislaman sebuah Negara sehingga Negara yang belum menerapkannya dianggap sebagai Negara yang tidak sempurna menerapkan Ajaran Islam. Brunei Darussalam sejak lama mendeklarasikan diri sebagai negara Islam, namun pada tahun

2014 ini Brunei baru menerapkan *hudud*. Hal ini mengindikasikan bahwa Sultan Brunei meyakini negaranya belum sempurna menerapkan Syariat Islam tanpa menerapkan *hudud*. Demikian pula negeri-negeri (negara bagian) Malaysia yang dipimpin oleh Sultan, seperti Kelantan dan Trengganu. Mereka masih terus memperjuangkan agar hukum *Jinayah* yang menjadi dasar hukum penerapan *hudud* di Negara bagian tersebut bisa diterapkan.

Penerapan *hudud* di negara-negara Muslim masih menjadi topik yang panas untuk diperdebatkan. Hukuman mati (*qishas*) bagi pembunuh, hukuman mati lalu dijemur di tempat umum, potong tangan dan kaki secara silang bagi pelaku perampokan, potong tangan bagi pencuri, cambuk bagi pezina yang tidak terikat perkawinan, bahkan *rajam* (dilempar batu hingga mati) bagi pezina yang terikat perkawinan dipandang tidak manusiawi, melanggar hak asasi manusia, dan merendahkan martabat kemanusiaan yang diyakini bertentangan dengan tujuan syariat *(Maqashid asy-Syariah)* oleh para Muslim yang menentangnya. Sebaliknya bagi pendukung *hudud*, hukuman ini harus diterapkan tanpa memedulikan perkembangan sosial karena keduanya adalah hukuman yang bentuk dan ukurannya langsung diatur oleh al-Qur'an dan hadis Rasulullah Saw.

Penerapan *hudud* dalam bingkai Syariat Islam dewasa ini dikritik keras oleh Ziauddin Sardar karena telah mengalami reduksi serius. *Pertama*, Syariat Islam menekankan pengampunan dan keseimbangan, sementara para pendukung syariat dewasa ini menekankan bentuk hukuman yang keras tanpa mempertimbangkan kondisi sosial-politik. *Kedua*, Syariat Islam menentang semua bentuk despotisme, sebaliknya para pendukung syariat dewasa ini justru memaksakan syariat dengan cara-cara yang despotik. *Ketiga*, Syariat Islam menganjurkan keadilan sosial-politik dan kesetaraan di depan hukum, para praktisi modern justru berusaha memaksakan aturannya terhadap orang-orang yang tidak berdaya, yang tersisih atau kelompok minoritas, dan *eksil* (terasing), yang bagi mereka syariat tidak memiliki signifikansi sedikitpun. *Keempat*, aspek tertentu dari Syariat Islam tidak diberlakukan karena tidak sesuai dengan pemerintahan *oligarki* atau nilai-nilai Barat, sementara aspek syariat lainnya ditekankan secara berlebihan untuk membodohi masyarakat

bahwa "hukum syariat sedang ditegakkan".[23]

Nasr Hamid Abu Zaid mempunyai pandangan yang senada dalam melihat trend penerapan *hudud* dewasa ini. Menurutnya, tuntutan penerapan hukum-hukum Syariat Islam dan menganggapnya sebagai tuntutan utama dalam pemikiran keagamaan kontemporer, meskipun secara teoritik bisa diterima-merupakan tuntutan yang melangkahi realitas dan bersikap masa bodoh terhadapnya, khususnya dalam masalah penerapan hukum-hukum pidana *(hudud)*. Membatasi tujuan agama pada hukum merajam pelacur, memotong tangan pencuri, mencambuk peminum minuman keras, dan seterusnya, merupakan sikap masa bodoh terhadap maksud syariat dan tujuan wahyu dalam penerapan undang-undang hukum pidana tersebut.[24]

Hudud dan Perempuan

Meskipun banyak kritik, kecenderungan untuk menerapkan *hudud* terus berlanjut. Kecenderungan tersebut kini tidak hanya ditemukan di negara-negara Muslim kawasan Timur Tengah, Afrika, dan Asia Selatan tetapi juga di Asia Tenggara termasuk di Aceh, Indonesia. Perkembangan ini menunjukkan bahwa tidak diterapkannya *hudud* di suatu komunitas Muslim, tidak selalu menunjukkan tidak adanya keinginan untuk menerapkannya. Hal ini bisa terjadi hanya karena belum adanya otoritas yang cukup kuat untuk menerapkannya. Model-model dakwah dan kerangka berpikir kelompok-kelompok Islam tertentu di Indonesia, yang jumlahnya semakin banyak dan dakwahnya pun semakin terbuka, dapat dipahami sebagai proses pengondisian hingga mereka memiliki otoritas cukup kuat untuk menerapkannya. Penegakan Khilafah Islamiyah atau pendirian Negara Islam seringkali menjadikan penerapan *hudud* sebagai bagian dari paketnya.

Sementara itu, perumusan dan pelaksanaan *hudud* di berbagai negara pada umumnya tidak menggunakan perspektif keadilan gender bahkan menolaknya sehingga selalu menempatkan perempuan dalam posisi rentan.

---

23 Ziauddin Sardar, *Kembali ke Masa Depan,* penerjemah R.Cecep Lukman Yasin dan Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2005), h. 101.

24 Nasr Hamid, *Mafhum an-Nash,* h. 14.

Misalnya kitab-kitab fikih klasik mengabaian "unsur pemaksaan dan pembuktian" pada definisi zina yang ahirnya menyebabkan perempuan korban perkosaan justru dicambuk, bahkan dirajam. Hal ini terjadi karena korban perkosaan pada umumnya kesulitan mendapatkan saksi sehingga jika melapor dan tidak mampu mendatangkan saksi, maka ia dicambuk 80 kali karena dianggap melakukan *qadzaf* (tuduhan zina tanpa saksi pada pemerkosa). Jika ia hamil, maka ia pun dicambuk 100 kali karena kehamilannya menjadi bukti atas tindakan zina. Inilah yang terjadi pada Zarfan Bibi di Pakistan.[25] Bahkan di Nigeria ditemukan kasus perempuan yang hamil karena diperkosa hukuman tersebut ditambahkan sehingga menjadi 180 kali cambuk seperti terjadi pada Bariya Ibrahim Magazu.[26]Di mana pun hukum pidana klasik diterapkan kembali dan dalam bentuk apapun, hampir semua yang dikenai hukuman cambuk, penjara, atau mati dengan dirajam berdasarkan hukum zina adalah perempuan. Banyak kasus perempuan diseret ke pengadilan atas dasar tuduhan tanpa bukti oleh anggota keluarga atau tetangga, atau mereka dihukum oleh aktor negara dan masyarakat.[27]

Nilai kesaksian perempuan yang hanya diakui separo daripada laki-laki di perkara perdata dan ditolak kesaksiannya dalam perkara pidana melahirkan kesulitan lain bagi perempuan yang mengalami perkosaan. Kesaksian korban tidak diperhitungkan sehingga banyak korban perkosaan dikenai hukuman zina dan *qadzaf* tanpa prosedur yang memadai. Hal ini diperparah dengan cara pandang bahwa perempuan adalah sumber fitnah sehingga mereka kerap mengalami dikorbankan kembali sebagai korban *(revictimisation)* dan masyarakat cenderung menyalahkan mereka meskipun ketika mereka menjadi korban *(blaming victim)*. Perempuan korban perkosaan disalahkan karena jenis baju yang dikenakan atau berada di ruang publik ketika malam hari tanpa digali alasannya. Kemudian demi penegakan Syariat Islam pun,

25 Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), h. 146.

26 Taufik dan Samsu, *Politik Syariat*, h. 130.

27 Ziba Mir Hosseini, *Memidanakan Seksualitas: Hukum Zina sebagai Kekerasan terhadap Perempuan dalam Konteks Islam* (t.tp: The Global Campain to Stop Killing and Stoning Women and WLUM, 2010), h. 10.

perempuan yang diperkosa dihukum dengan sanksi zina. Disinilah keadilan sebagai cita dan nilai Islam tertinggi tidak lahir sebagai keyataan.

Qadzaf dan *li'an* adalah dua hal yang paling riskan dan kerap berbalik arah. Jika kita melihat ayat *qadzaf* (*tuduhan zina*) dan *li'an* (*upaya istri-suami untuk menghindar dari had qadaf ketika ia tidak bisa menghadirkan 4 saksi*) yang termuat dalam surat an-Nur/24:4-10, maka terlihat dengan jelas bahwa ayat *qadzaf* menghukum 80 kali cambuk pada orang yang secara serampangan tanpa bukti menuduh perempuan baik-baik *(muhshanat)* melakukan zina. Demikian pula ayat *li'an* juga memberikan jalan pada para istri untuk membersihkan diri dari tuduhan zina secara serampangan yang dilancarkan para suami. Istri bisa membatalkan tuduhan suami di bawah sumpah lima kali dengan cara yang sama. Ayat-ayat tentang dua hal ini justru sering disalahgunakan untuk pemerkosa. Mereka dapat bebas dari tuduhan perkosaan hanya dengan sumpah lima kali sebagaimana *li'an*. Spirit ayat yang semula melindungi perempuan dari tuduhan zina secara serampangan disalahgunakan untuk melindungi pemerkosa sehingga mereka mudah lari dari tanggungjawab.

Tantangan

Persoalan lainnya dalam penerapan *hudud* dalam konteks modern adalah perbedaan konteks sosial antara masyarakat Arab pada masa turunnya al-Qur'an dengan masa sekarang. Pada masa itu, sebagaimana poligami dan perbudakan, menghilangkan nyawa, menghilangkan organ tubuh, melukai fisik dengan cara memotong anggota tubuh tertentu seperti telinga, hidung, jari dan lain-lain adalah sesuatu yang biasa. Masyarakat Arab pra-Islam telah memiliki kebiasaan tersebut selama bertahun-tahun lamanya. Al-Qur'an mengadopsi tradisi tersebut disertai dengan spirit baru. Pada perbudakan, al-Qur'an membiarkan sambil memerintahkan memperlakukan para budak secara manusiawi dan memberikan banyak jalan agar budak bisa dimerdekakan atau memerdekakan diri. Pada poligami, al-Qur'an membiarkan tradisi itu sambil membatasi empat istri sebagai jumlah maksimal dengan mensyaratkan prilaku adil dan anjuran untuk monogami. Pada *hudud*, al-Qur'an membiarkan tradisi tersebut sambil menekankan larangan melampaui batas dan memberikan pintu maaf, taubat, dan kompensasi

sebagai cara baru yang bisa dipilih sebagai pengganti. Al-Qur'an lebih sering hadir untuk mengatur praktek perbudakan, poligami dan *hudud* yang tidak adil, bukan memerintahkan untuk melakukan perbudakan, pologami dan pelaksanaan *hudud*.

Namun demikian, kecenderungan untuk kembali ke masa lalu yang kuat, menyamakan islamisasi dengan arabisasi, kegagalan membedakan nilai lama tradisi Arab dan nilai baru yang diperkenalkan al-Qur'an, serta sulitnya melepaskan diri dari tradisi patriarki, baik di Arab maupun di negara-negara lain, maka *hudud* lebih sering dipandang sebagai norma universal, bukan sebuah cara untuk mewujudkan keadilan dan kemanusiaan Islam yang sangat terkait dengan konteks sosial ketika itu.

Buku ini disusun karena kegelisahan tersebut di atas dan berIkhtiar untuk memahami *hudud* dalam kerangka besar misi Islam sebagai agama Allah yang menjunjung tinggi nilai kemanusiaan. Buku ini terbagi menjadi tiga bagian besar yaitu memahami permasalahan dalam realitas, teori hukum Islam yang telah disusun oleh para ulama, dan upaya-upaya pemahaman ulang yang telah dilakukan oleh para sarjana muslim. Upaya ini adalah sah adanya karena *hudud*, sebagaimana diuraikan dalam buku ini, adalah sebuah konsep yang terus dikontestasi hingga kini. *Wallahu A'lam.*

Bab I

Bangunan Teologi Islam

Hudud dan *qishas* diyakini sebagai salah satu bagian dari bangunan ajaran Islam. Memang beberapa bentuk *hudud* diatur secara tegas di dalam al-Qur'an dan sebagian lagi di dalam hadis. Sekalipun demikian, *hudud* dan *qishas* dalam penerapannya khususnya dalam konteks modern dianggap sebagai hukuman yang kejam, tidak manusiawi dan bertentangan dengan Hak Asasi Manusia. Anggapan itu sangat mungkin disebabkan penerapan *hudud* dan *qishas* yang dilepaskan dari basis teologisnya serta dipisahkan dari etika moral syariah. Pemisahan *hudud* dan *qishas* dari bangunan utuh ajaran Islam inilah yang dianggap berpotensi melahirkan kekacauan, baik cara pandang, disorientasi perumusan, maupun dalam penerapannya. Akibat yang fatal adalah terjadinya kesalahan prosedur sehingga seorang korban kejahatan yang seharusnya dilindungi malah terjerat hukum. Sebaliknya pelaku kejahatan yang seharusnya dihukum malah bisa tetap menghirup udara bebas dan mengulang kembali kejatahannya tanpa rasa takut. Meskipun Islam tidak mengenal pihak manapun yang kebal hukum, namun praktek penerapan hukum pidana Islam memperlakukan secara istimewa kelas dan jenis kelamin tertentu di masyarakat, bahkan keistimewaan ini ada pula yang tertulis dalam konstitusi sebuah negara di mana penerapan hukum pidana Islam harus tunduk di bawahnya.

Memahami kembali *hudud* dengan merujuk pada *ruhu asy-Syariah*, prinsip-prinsip syariah, nilai-nilai universal syariah dan *maqhasidu asy-Syariah* serta membawa konsep ideal *hudud* dalam kontek kekinian kita menjadi sangat penting agar Islam yang mengusung misi *Rahamatan Lil Alamin*, misi *takrimu*

al-insan dan misi kemaslahatan seluruh umat manusia tidak kemudian berbalik menjadi Islam yang hadir dengan wajah menakutkan dan mengerikan.

A. Tauhid dan Kemanusiaan sebagai Misi Profetik (Kerasulan)

Tauhid merupakan jantung ajaran Islam dan bahkan ajaran seluruh agama-agama samawi yang dibawa oleh seluruh utusan Allah sejak Adam As hingga Muhammad Saw sebagai misi profetik kerasulan. Tauhid tidak hanya dipahami sebagai pernyataan pembebasan diri dari penghambaan selain Allah melainkan juga pembebasan dari menuhankan berhala-berhala kekuasaan, kekayaan, dan menuhankan manusia serta pembebasan dari membanggakan diri atas dasar agama, ras, jenis kelamin dan etnis. Di tangan para Rasul, prinsip meng-esa-kan Allah dan menafikan sifat ketuhanan pada selain-Nya ibarat nafas yang terus berdenyut dalam setiap detak kehidupan. Tauhid mewarnai tata kehidupan manusia tidak hanya ketika berinteraksi dengan Allah Swt, tetapi juga ketika berinteraksi dengan sesama manusia. Sejarah para Rasul tidak pernah sepi dari perlawanan terhadap penguasa yang tirani, para pembesar kaum yang congkak dan membuat manusia lain menjadi lemah tak berdaya, pengusaha yang curang, maupun para tokoh agama yang menyalahgunakan ajaran agamanya untuk kepentingan segelintir orang. Mereka inilah yang disebut sebagai kaum yang sombong *(mustakbirin)*. Dalam sebuah relasi kuasa yang berkembang di masyarakat, posisi umat beragama dengan nilai tauhid seharusnya tidak berada di pihak kelompok kuat yang menyusahkan, melainkan berada di posisi kelompok lemah *(dluafa')* dan dilemahkan *(mustadl'afin)* karena kedua kelompok inilah yang sesungguhnya mengalami ketidakadilan. Tauhid sebagai jantung syariah perlu dipahami ulang sekaligus ditempatkan kembali dalam posisinya yang urgen.

Secara sederhana dapat dikatakan bahwa ajaran Islam terbagi ke dalam tiga kategori. *Pertama,* ajaran Tauhid (*al-ahkam al-i'tiqadiyah*), yaitu ajaran-ajaran yang berkaitan dengan hal-hal yang wajib diyakini dan diimani. Seperti iman kepada Allah, kitab-kitab yang telah diwahyukan, malaikat, para rasul, hari kebangkitan setelah mati dan *qadla-qadar*. *Kedua,* ajaran etika-moral (*al-ahkam al-khuluqiyah*), yaitu ajaran-ajaran yang berkaitan dengan sifat-sifat

baik yang harus menjadi hiasan hidup manusia dan sifat-sifat tercela yang harus dicerabut dari hati. Ajaran ini dalam terminologi tasawwuf sering disebut sebagai *at-takhalli* dan *at-tahalli* untuk menuju *at-tajalli*. *At-takhalli* artinya mengosongkan hati dari sifat-sifat tercela seperti *al-hasad, al-hiqd, al-kibr, at-takabbur*, dan *al-kidzbu*, dan kemudian di *at-tahalli* yaitu mengisi hati yang telah kosong tadi dan menghiasinya dengan sifat-sifat yang terpuji seperti *zuhud, sabar, syukur, wara', tawadlu, qana'ah* serta sifat yang baik lainnya untuk kemudian ber-*tajalli* yaitu menjadi manusia sesungguhnya yang memiliki sifat-sifat ketuhanan. *Ketiga*, ajaran terapan (*al-ahkam al-amaliyah),* yaitu ajaran-ajaran yang berkaitan dengan perilaku *(af'al),* tutur kata *(aqwal)*, kegiatan transaksi (*uqud*) dan perbuatan hukum (*tasharruf*) yang lahir dari seorang yang cakap hukum *(mukallaf).*[28]

Ketiga dimensi ajaran Islam ini menjadi satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. *Al-ahkam al-i'tiqadiyah* menjadi landasan dan basis teologis dari kedua ajaran sesudahnya, *al-ahkam al-khuluqiyah* menjadi landasan moral etiknya, sedangkan *al-ahkam al-amaliyah* sebagai tataran praktisnya. Demikian pula sebaliknya, *al-ahkam al-amaliyah* harus didasarkan pada kedua ajaran sebelumnya. Shalat, zakat, haji dan ajaran-ajaran amaliyah lainnya, haruslah didasarkan pada nilai-nilai moral etik dan sekaligus iman kepada Tuhan. Ajaran amaliyah apapun yang tidak didasarkan pada nilai-nilai moral etik dan iman, maka menjadi tidak berarti apa-apa. Dalam konteks *hudud* dan *qishas* mislanya, pelaksanaan hukumnya menjadi tidak bermakna jika ia dipisahkan dari nilai moral etikanya dan basis teologisnya. Kesatuan tiga dimensi ajaran Islam inilah yang disebut dengan *hukum Allah*, *syariah*, atau *fikih*. Jadi istilah *Islam, hukum Allah, Syariah* dan *fikih* adalah beberapa kata yang bisa mengandung satu arti yang sama, yaitu keseluruhan ajaran yang diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad saw, baik berupa akidah, ahlak, maupun *amaliyah*. Hanafiyah menyebut kesatuan dari tiga kategori ajaran Islam di atas dengan istilah *al-Fikih al-Akbar*.[29]

Di antara tiga dimensi ajaran Islam tersebut, *al-ahkam al-i'tiqadiyah* atau

28 Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fikih* (Mesir: Dar al-Ilmi, 1978), h. 32-33.

29 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fikih,* j.1, h.29.

yang lazim disebut dengan tauhid diyakini sebagai inti, jantung dan ruh keberagamaan, yakni seluruh ajaran Islam dibangun diatas dasar pijakan tauhid. Tauhid bagi umat Islam adalah pandangan dunia dan paradigma yang menjadi titik berangkat, landasan berpijak dan sekaligus titik akhir dari seluruh pencarian keberagamaan. Oleh karena itu, tauhid selalu menjadi visi-misi seluruh Nabi dan Rasul yang pernah diutus ke tengah-tengah kehidupan umatnya. Visi tauhid para rasul ini terjalin berkelindan dengan visi kemanusiaan sehingga ajaran tauhid yang mereka bawa selalu muncul dalam bentuk perjuangan melawan anti kemanusiaan seperti kezaliman, ketidakadilan, penindasan, perbudakan, kesewenang-wenangan penguasa, ketimpangan ekonomi, diskriminasi terhadap perempuan, seluruh penistaan terhadap kemanusian dan segala sesuatu yang menjadi sumber kerusakan di muka bumi, seraya memperjuangkan sebaliknya. Semua misi kenabian dan kerasulan ini selalu dimulai dari dasar ajaran ketauhidan.

Perjuangan para Rasul diawali dengan perintah mengesakan Allah Swt yang segera disambung dengan perintah perjuangan kongkrit melawan anti kemanusiaan dan mewujudkan kemanusiaan sesuai dengan kondisi umat masing-masing. Misalnya perintah Allah kepada Rasul Syu'aib as dalam QS. al-A'raf, 6:85 sebagai berikut:

وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ
مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ
وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي
الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

"Dan (ingatlah) ketika aku mengutus saudara mereka yaitu Nabi Syu'aib kepada penduduk Madyan. Syu'aib berkata, "Wahai kaumku, sembahlah Allah. Tidak ada bagimu Tuhan selain Dia. Sungguh telah datang kepadamu bukti yang jelas dari Tuhannmu, maka sempurnakanlah takaran dan timbangan, jangan curangi kekayaan orang lain, dan jangan berbuat kerusakan dimuka bumi setelah ia diperbaiki. Jika kalian beriman, petuah itu adalah akan lebih baik bagimu". (QS. al-A'raf, 6:85)

Ayat di atas menunjukkan bahwa Allah pertama sekali menegaskan agar tauhid menjadi dasar perjuangan bagi Rasul Syu'aib untuk menyelamatkan umatnya dari problem sosial yang mereka hadapi, yaitu kesewenang-wenangan ekonomi yang dilakukan umatnya yang ditandai dengan maraknya kecurangan takaran dan timbangan, serta dari kegemaran kaumnya merusak alam di mana mereka berpijak. Hal sama juga ditegaskan Allah kepada Rasul lainnya seperti Nuh (QS. al-A'raf, 6:59, al-Mukminun, 23: 23, Nuh, 71: 1-4), Hud (al-A'raf, 6: 65), Shaleh (al-A'raf/6:73, Hud, 11:61), Hud (Hud, 11: 50), Ibrahim (al-Ankabut, 29:16). Demikian pula yang diperintahkan kepada Rasulullah Saw. Pesan tauhid berulang-ulang muncul dalam Al-Qur'an melalui peryataan (*Fa'lam annahu laa ilaaha illa Allah*) atau (*laa ilaaha illa huwa*) atau *(laa ilaaha illa anaa)*, yakni tidak ada Tuhan kecuali Dia, tidak ada Tuhan kecuali Allah, dan tidak ada Tuhan kecuali Aku. Sekalipun yang paling populer terucapkan dalam lidah umat muslim adalah ungkapan tauhid (*laa ilaaha illa Allah*).

Dalam sejarah agama-agama samawi*,* semangat tauhid hadir di tengah-tengah moralitas masyarakat yang tercabik-cabik, peradaban dan budaya kezaliman, ketidakadilan, penindasan, perbudakan, kesewenang-wenangan penguasa, ketimpangan ekonomi, diskriminasi terhadap perempuan, dan akhir dari semuanya adalah penistaan dan penegasian terhadap kemanusian. Nabi Muhammad Saw hadir sebagai utusan dalam konteks masyarakat yang memiliki potret buram seperti itu dengan misi tauhid dan mengembalikan mereka pada fitrah kemanusiaan sekaligus keilahiannya yang suci. Nabi Muhammad Saw hadir bukan untuk membawakan agama baru, melainkan untuk menyadarkan kembali manusia pada komitmen ketuhanan yang telah disepakai antara ia dan Tuhannya sejak zaman *azali*, yaitu komitmen primordial untuk menuhankan Allah semata sebagaimana tertuang dalam QS. al-A'raf, 6:172: *alastu birabbikum? qaaluu balaa/* bukankah Aku adalah Tuhan kalian? Mereka (manusia) menjawab: ya demikianlah adanya.

Dalam ilmu tauhid, kalimat tauhid *la ilaha illallah* (tidak ada tuhan selain Allah) mengandung dua aspek sekaligus, yaitu aspek penegasian *(an-nafyu)* dan aspek penegasan *(al-istbat)*. Penggalan kalimat tauhid pertama yaitu *laa ilaaha* (tidak ada tuhan) berarti penegasian terhadap segala sesuatu yang dipertuhankan, disembah, diagungkan, dan dipuja-puja. Dalam masyarakat

yang berideologi politheistik (*syirik*), sesuatu yang dipertuhankan adalah berhala-berhala batu yang mereka sucikan atau berhala-berhala kekuasaan, kekayaan, keturunan, keunggulan etnis, ras, golongan, dan bahasa yang mereka puja-puja dan agung-agungkan. Di masyarakat Arab, hal lain yang diunggulkan adalah jenis kelamin laki-laki atas jenis kelamin perempuan.

Kemusyrikan yang hendak dinegasikan bukan hanya kemusyrikan akidah yang berdemensi individualistik, tetapi juga kemusyrikan sosial ekonomi, politik, dan budaya karena kata *laa ilaaha* juga berarti penegasian terhadap seluruh bentuk-bentuk perbudakan manusia atas manusia. Perbudakan manusia atas manusia bisa disebabkan oleh kekuasaan absolut yang menindas, penguasaan ekonomi yang berlebihan oleh segelintir orang, pemiskinan secara kultural-struktural, klaim-klaim kebenaran dan relasi sosial yang timpang. Kekuasaan, penguasaan kekayaan yang zalim, dan klaim-klaim kebenaran menjadikan manusia yang secara sosial tertindas akan menjadi budak-budak yang tercerabut kebebasan dan kemanusiaannya. Padahal, kebebasan (*al-hurriyah*) dan kemanusiaan (*al-insaniyah*) merupakan unsur terpenting dari mengapa manusia disebut manusia. Dengan kata *laa ilaaha*, seluruh berhala-berhala dan sistem-sistem yang memperlakukan manusia secara tidak manusiawi itu hendak dihancurkan dan dicairkan dari hati umat manusia yang terlanjur membatu dan dari masyarakat yang terlanjur mengakar.

Terkait dengan hal ini, Wahbah az-Zuhaili mengatakan:

الحرية ملازمة للكرامة الإنسانية، فهي حق طبيعي لكل إنسان، وهي أغلى وأثمن شيء يقدسه ويحرص عليه،قال عمر بن الخطاب لواليه عمرو بن العاص: «متى تعبَّدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» وعلى الحاكم توفير الحريات بمختلف مظاهرها الدينية والفكرية والسياسية والمدنية في حدود النظام والشريعة. وأعلن القرآن حرية العقيدة حرية الاعتقاد

أو الحرية الدينيةوحرية الفكر وحرية القول.

"Kebebasan tidak dapat dilepaskan dari kemuliaan kemanusiaan. Kebebasan merupakan hak alami bagi setiap manusia. Kebebasan adalah sesuatu termahal dan paling berharga yang disucikan Tuhan dan diperjuangkan. Khalifah Umar bin Khattab berkata pada gubernur Mesir yang diangkatnya (ketika putranya memukul seorang petani miskin): "Sejak kapan kalian memperbudak manusia, padahal ia dilahirkan ibunya dalam keadaan merdeka?". Negara wajib menjamin pemenuhan kebebasan itu dalam berbagai aspek keagamaan, pemikiran, politik dan peradaban dalam batas-batas undang-undang dan Syariah. Al-Qur'an telah memproklamirkan kebebasan aqidah, kebebasan berkeyakinan, kebebasan keberagamaan, kebebasan berfikir dan kebebasan menyuarakan pendapat."[30]

Imam asy-Syafi'i mengatakan hal yang senada dengan Khalifah Umar bin Khattab sebagaimana dikisahkan dalam kitab al-Umm. Ketika Imam asy-Syafi'i mengakhiri pengajarannya di suatu hari, ia didatangi salah seorang murid, lalu murid itu meminta nasehat padanya:

أوصني فقال الشافعي: يا بني خلقك الله حرا فكن كما خلقك

"Berikan pesan kepadaku, ucap muridnya. Imam asy-Syafi'i pun menjawab "Wahai anakku, Allah telah menciptakanmu merdeka, maka menjadilah sebagaimana Allah menciptakannmu."[31]

Pernyataan al-Qur'an, hadis-hadis yang tak terhitung jumlahnya, perkataan Umar bin Khattab, dan Imam asy-Syafi'i merupakan petunjuk yang terang-benderang tentang kesetaraan manusia di hadapan Allah dan dihadapan sesama manusia. Setiap orang memiliki kebebasan untuk berkeyakinan, berpikir, dan menyuarakan pendapat. Sangat tidak dibenarkan mengekang, menghakimi apalagi menghukum seseorang atas dasar perbedaan keyakinan,

30 Wahbah, *Al-Fikih al-Islami,* j. 8, h. 330.

31 Abu Abdillah Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i, *al-Umm* (Beirut:Dar al-Ma'rifah, 1990), j. 1, h. 14.

perbedaan berpikir dan kebebasan menyuarakan pendapat. Mengekang, menghakimi, mendesakkan keyakinan dan kebenaran, apalagi menghukum atas dasar semua itu, merupakan perbudakan dan penghancuran kemuliaan manusia. Kemuliaan kemanusiaan, dengan demikian, tidak boleh dicerabut atas dasar apapun dan oleh siapapun. Islam telah berupaya melindungi kemuliaan manusia dengan mensyariatkan hukum yang menaunginya dan menghalangi upaya-upaya yang dapat menistakannya. Perhormatan manusia juga tercermin sampai dalam ajaran-ajaran *qishas* dan *hudud* jika dipahami secara proporsional.

Adapun penggalan kedua dalam kalimat tauhid, yakni kata *illa allah* (kecuali Allah) merupakan penegasan dan pengukuhan bahwa pemilik kekuasaan, pemilik kebenaran, pemilik kemuliaan, bahkan pemilik jagat raya ini hanyalah Allah. Klaim kebenaran dan kemuliaan hanya ada pada seseorang atau sekelompok orang dan penggunaan kekuasaan secara sewenang-wenang adalah tindakan mengambil hak Allah. Penggalan kedua kalimat tauhid ini menunjukkan bahwa konsep tauhid bukanlah hanya mencegah sesuatu tetapi juga melakukan sesuatu. Tauhid tidak hanya berarti membebaskan manusia dari perbudakan, melainkan juga seruan untuk berlaku adil sesama manusia, melindungi pihak yang tertindas, menghapuskan segala bentuk kezaliman, serta menjadikan manusia bersaudara. Persaudaraan kemanusiaan (*al-ukhuwwah al-insaniyyah*) merupakan salah satu perwujudan tauhid yang paling nyata. Bukankah manusia berasal dari sumber yang sama, dan mengambil janji primordial yang sama, serta akan kembali pada ujung yang sama juga? Jika demikian, mengapa manusia harus saling membunuh, saling menistakan, saling memusuhi, saling mendendam, saling meyimpan amarah? Bukankah hal itu berarti membunuh, menistakan, dan memusuhi diri sendiri?

Laa ilaaha illa allah tidak bisa dijadikan alasan untuk menembaki jama'ah shalat di masjid yang berbeda secara ideologis, membunuh presiden yang diduganya sebagai *thaghut,* anti demokrasi, anti pluralisme, anti toleransi beragama, anti perdamaian, anti kebebasan berbicara, berpikir, dan berkeyakinan, anti ilmu pengetahuan, anti peradaban, kembali pada ajaran masa silam, saling membunuh atas nama agama, merobohkan dan membakar tempat-tempat ibadah di mana Tuhan disebut didalamnya, anti kesetaraan

laki-laki perempuan, merumahkan perempuan, mencadari dan mengurung perempuan diruang domestik. *La ilaha illallah* adalah penghormatan pada kemanusiaan. Bahkan jauh sebelum lahirnya hak-hak asasi manusia, Islam telah mengakui kemanusian manusia sebagai manusia *(insaniyatul insan qabla huquqil insan*). Relasi-relasi kemanusian, baik yang berdimensi individu maupun sosial, baik dalam bidang ibadah, *mu'amalah*, sosial politik, ekonomi dan budaya seharusnya didasarkan pada nilai-nilai kemanusian yang disarikan dari semangat tauhid *La ilaha illallah.*

Hamzah Fansuri, seorang sufi dan pencari Tuhan sejati kelahiran Aceh, dalam salah satu karyanya *Perahu* dengan indah menggubah makna *La ilaha illallah* sebagai berikut:[32]

La ilaha illallah itu kesudahan kata
Tauhid *ma'rifat* semata-mata
Hapuskan hendak sekalian perkara
Hamba dan tuhan tiada berbeda
La ilaha illallah itu tempat mengintai
Medan yang *qadim* tempat berdamai
Wujud Allah terlalu bitai
Siang dan malam jangan bercerai

Penggalan syair Hamzah Fanzuri di atas mengungkapkan secara mendalam, bahwa tauhid yang tercermin dalam kalimat *La ilaha illallah* harus mampu menghapuskan kehendak manusia yang seringkali dilambari hawa nafsu atau kepentingan pribadi yang telah membawa manusia untuk memiliki hasrat besar untuk berkuasa, hasrat untuk menguasai, hasrat untuk memiliki, dan hasrat untuk menghukum yang terlalu besar. Bertauhid hakikatnya adalah bagaimana menghapuskan hawa nafsu itu, kemudian menggantikannya dengan kehendak Allah (*iradah allah)*. Kehendak Allah tidak lain adalah kemanusiaan itu sendiri, keadilan, kedamaian, kasih sayang, cinta, dan berujung pada kemaslahatan dan kebahagian dunia saat ini dan akhirat nanti. Itulah makna kalimat *hamba dan Tuhan tiada berbeda* dalam syair

32 Budhi Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 10.

Hamzah Fansuri di atas. Barangkali ini pula makna peryataan Ibnu Arabi *fal-insanu abdun wa rabbun ma'an* yang dapat diterjemahkan *manusia adalah hamba dari satu sisi dan juga Tuhan dalam sisi yang lain*. Bertauhid (mengesakan Allah) sejatinya adalah penghormatan pada nilai-nilai ketuhanan yang dalam saat yang sama juga nilai-nilai kemanusiaan.

B. Pergulatan Nilai Kemanusiaan

Tauhid yang menjadi jantung ajaran Islam dan agama-agama samawi lainnya terjalin berkelindan dengan nilai kemanusiaan. Keimanan kepada Allah Swt paralel dengan perjuangan untuk memperlakukan manusia secara manusiawi. Panggung sejarah para rasul diwarnai dengan pergulatan nilai kemanusiaan yang pada umumnya bertentangan dengan kehendak para penguasa, para pemilik modal, dan para tokoh masyarakat maupun adat yang diuntungkan oleh posisi mereka dalam relasi yang timpang. Al-Qur'an menjelaskan kedirian manusia yang kerap hilang karena prilaku tidak manusia pihak lain atau karena struktur dan sistem yang menempatkan mereka tidak sebagai manusia. Kedirian manusia ini perlu terus dirajut agar tidak mudah dihilangkan. Berikut adalah beberapa ayat tentang kedirian manusia:

> *"Dan ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat; "Sesungguhnya Aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering yang berasal dari lumpur hitam yang diberi bentuk. Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan kedalamnya ruh-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dalam keadaan bersujud."* (QS. al-Hijr, 15: 28-29)

> *"Dialah yang membaikkan segala sesuatu yang diciptakannya dan mengawali penciptaan manusia dari tanah. Kemudian Dia menjadikan keturunannya dari saripati air yang hina. Kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan ke dalamnya dari sebagian ruh-Nya, dan dia telah menjadikan pendengaran, penglihatan, dan kalbu. Namun sedikit sekali kalian bersyukur.* (QS. as-Sajadah, 12:7-9)

> *"Dan ingatlah ketika Tuhanmu berkata pada malaikat: "Sungguh Aku akan menciptakan manusia dari tanah. Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan kedalamnya ruh-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dalam keadaan bersujud."* (QS. Shad, 38:71-72).

Dalam membangun nilai-nilai kemanusiaan yang merupakan manifestasi tauhid dalam kehidupan riil, ada tiga aspek yang memerlukan perhatian, yaitu upaya merajut nilai-nilai kemanusiaan, pudarnya nilai kemanusiaan, dan bagaimana membangun kembali nilai kemanusiaan dengan cinta.

1. Merajut nilai-nilai kemanusiaan

Ayat al-Qur'an di atas menunjukkan bahwa proses penciptaan manusia bertingkat-tingkat sesuai dengan hikmah kebijaksanaan Allah. *Pertama*, Ia menciptakan manusia dari tanah. *Kedua*, Ia menciptakan keturunannya dari setetes *air hina*, yaitu sperma laki-laki dan sel telur perempuan. *Ketiga*, Ia menyempurnakan bentuk kejadiannya. *Keempat,* Ia meniupkan (sebagian) ruh-Nya kedalam jiwa manusia. *Kelima,* Ia melengkapi manusia dengan potensi mendengar, melihat, dan memahami. Pada penciptaan dan perkembangan tingkat pertama sampai ketiga, secara fisik manusia tidak ada bedanya dengan binatang. Manusia makan, minum, memenuhi hasrat biologisnya sebagaimana binatang. Namun pada tahap penciptaan keempat dan kelima, manusia telah berbeda dan memiliki tingkat lebih tinggi dari ciptaan Allah yang lain karena dalam tahap ini Allah telah meniupkan "sebagian ruh-Nya" kedalam jiwa manusia serta dilengkapinya dengan pendengaran, penglihatan, dan kalbu.

Tiga ayat al-Qur'an di atas juga menegaskan bahwa ruh manusia itu berasal dari ruh Allah. Ruh adalah rahasia Tuhan dan hanya sebagian kecil yang dipersediakan pada manusia untuk diketahuinya. Kata *ruh* bisa bermakna kemurahan Allah (*rauhillah,* QS. Yusuf/, 12:87)*,* kebahagian (*rauhun*, QS. al-Waqi'ah, 56:89), roh suci (*ruh al-qudus*,QS. al-Baqarah, 2:253), dan bisa juga bermakna nyawa, jiwa atau spirit (QS. al-Hijr, 15:28-29). Secara sederhana dapat dikatakan bahwa ruh adalah sumber kekuatan, kesenangan, ketentraman, kedamaian, ketenangan, semangat, daya hidup, kenyamanan dan kesegaran, yang tentu saja bersumber dari Allah. Seluruh manusia, berjenis kelamin apapun, beragama apapun, beretnis apapun, berkeyakinan apapun, berkebangsaan apapun tanpa kecuali memiliki *ruh Allah* yang suci itu dalam dirinya. Dalam sebuah hadis ditegaskan bahwa setiap manusia dilahirkan di atas fitrahnya, namun kemudian kedua orang tua dan lingkungan sosialnya

yang menyebabkan manusia berada di luar fitrahnya.[33] Seluruh manusia suci, bersih, dan berada diatas fitrahnya sebab dalam tubuhnya terdapat *ruh Allah* yang suci. Dengan adanya ruh Allah itulah manusia disebut manusia. Itulah eksistensi manusia.

Melekatnya ruh dalam setiap manusia menyebabkan ia disebut pula sebagai *mahkluk ruhani* yang mampu menangkap nilai-nilai ketuhanan. Nilai-nilai ketuhanan hakikatnya tidak lain adalah nilai-nilai kemanusiaan itu sendiri. Manusia mampu menangkap pesan-pesan ilahi karena adanya ruh ini dan kemudian menggelarnya di dalam kehidupan riil sebagai manusia sosial. Kesamaan ruh dalam diri manusia menunjukkan bahwa semua manusia adalah setara (*al-musawah*), suci (*al-fitrah*), mulia (*al-karamah*), merdeka (*al-hurriyah*), seimbang (*at-tawazun wa al-'adalah*), bersaudara karena berasal dari jiwa yang sama (*al-ukhuwwah al-basyariyah*) dan karenanya manusia seharusnya saling mencintai, saling mengormati, dan saling tolong-menolong dalam seluruh bidang kehidupan. Sangat tidak wajar jika sesama manusia saling membenci, saling membunuh, saling memusuhi, saling menghinakan, memperbudak yang lain dan merendahkan karena mereka berasal dari jiwa yang sama, yaitu ruh Tuhan tadi. Inilah nilai-nilai luhur kemanusiaan (*al-qiyam al-insaniyah*), daya hidup, dan makna hidup yang wajib dijunjung tinggi, sekaligus menjadi tujuan hidup seluruh umat manusia.

Manusia sekalipun memiliki dimensi ruhaniyah yang membuatnya mampu mengenali, memahami dan merasakan nilai-nilai ketuhanan, akan tetapi dimensi fisik *(hayawaniyah-jasadiyah)* yang menghendaki diturutinya hawa nafsu yang berlebihan, amarah tanpa batas, benci, menindas, ingin selalu berkuasa dan lain-lain juga menjadi bagian dari kemanusiaannya. Manusia tidak dituntut untuk melenyapkan nafsu hayawaniyah itu, melainkan menyeimbangkan antara dimensi *hayawaniyah-lahiriyah* dan *ilahiyah-batiniyyah* karena dengan kedua dimensi itu justru manusia menjadi dinamis, kreatif dan inovatif yang diperlukan dalam mengemban tugasnya sebagai khalifah untuk memakmurkan bumi. Dalam QS. asy-Syams, 91:7-10 dinyatakan

33 Al-Bukhari, *Shahih Bukhari,* j. 2, h. 100, Muhammad bin Isa at-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi* (Mesir: Musthafa al-Bab al-Halabi, t.th.), j. 4, h. 447.

bahwa kedua potensi dan dimensi kemanusiaan itu sengaja diciptakan oleh Allah dalam diri setiap manusia, Allah berfirman:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

"Dan demi jiwa dan yang menyempurnakannya. Maka ia mengilhamkan terhadap jiwa itu kedurhakaan dan ketakwaannya. Maka beruntunglah orang yang menyucikannya dan merugilah orang yang mengotorinya."

Mengotori jiwa berarti dimensi *fujur* lebih dominan dari pada dimensi *taqwa*. Sifat marah sejatinya bukan sifat buruk. Ia menjadi buruk jika tidak diseimbangkan dengan sifat kasih sayang yang keduanya terdapat dalam hati manusia. Sifat dendam sejatinya bukan sifat buruk sebab Allah juga memiliki sifat dendam. Ia menjadi buruk jika tidak diseimbangkan dengan sifat maaf. Pandangan yang mengatakan bahwa sifat marah, dendam, pelit, iri, dengki dan sejenisnya sebagai sifat-sifat buruk tidaklah tepat. Sifat-sifat tersebut menjadi buruk hanya jika tidak diseimbangkan dengan sifat-sifat sebaliknya. Allah sering mengingatkan bahwa menciptakan keseimbangan di antara dua sifat menjadi penting agar tidak terjerumus dalam kezaliman. Sebagai contoh, di setiap akhir ayat-ayat al-Qur'an, Allah menyematkan dua sifat sekaligus dalam diri-Nya seperti; *azizun-hakim, ghafurun-rahim, sami'un- bashir*, *alimun-hakim*. Orang yang kuat perkasa (*azizun*) bisa berlaku sewenang-wenang jika tidak diimbangi dengan kebijaksanaan (*hakim*), demikian pula orang pemaaf (*ghafurun*) bisa membuat orang lain manja dan teledor jika tidak diimbangi dengan kasih sayang (*rahim*). Orang yang hanya mendengar berita (*sami'un*) akan sangat berbahaya jika tidak diimbangi dengan kemampuan memverifkasi dengan melihatnya secara langsung berita yang sesungguhnya (*bashir*). Demikian pula orang yang hanya mengetahui akan sangat berbahaya jika tidak diimbangi dengan kebijaksanaan, sebab tidak semua yang diketahui harus disampaikan pada orang lain. Bisa jadi pengetahuan itu justru membuat sakit, putus asa, atau penyesalan jika tidak disertai dengan kebijaksanaan.

Bertasawuf atau berakhlak pada hakikatnya adalah mencontoh bagaimana

Allah berakhlak (*at-takhallaqu bi ahlaqillahi*) yang antara lain dapat diketahui dari sifat-sifat yang dimiliki-Nya dalam al-Qur'an. Sebagai contoh, ketika Allah berhadapan dengan orang-orang yang berada dalam kondisi darurat, terdesak dan sangat membutuhkan, Allah menggunakan sifat *ghafurun rahim* (pengampun lagi penyayang). *Barang siapa yang terpaksa dan tidak mencari-cari kesalahan itu, maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Penyayang* (QS. al-Baqarah, 2:173). Bandingkan dengan ketika Allah berhadapan dengan orang-orang yang berpotensi menyalahgunakan kekuasaan yang diberikan padanya, Allah menyematkan sifat *azizun-hakim* (Maha Perkasa lagi Bijak) dalam dirinya. Mengapa tidak sifat *ghafurun rahim* (Maha Pengampun lagi Penyayang)? Sebab jika dalam konteks kekuasaan Allah menampilkan sifat pengampun dan penyayang, maka kekuasaan itu cenderung diselewengkan dan disalahgunakan dengan alasan bahwa Allah Maha Pengampun lagi Penyayang. Dengan demikian maka menyeimbangkan dan meletakkan secara tepat antara sifat *fujur* wa *taqwa* adalah wujud dari kemanusiaan itu sendiri.

Memang, jika manusia mampu menaklukkan sifat-sifat *hayawaniyah*-nya, maka yang tersisa dalam dirinya adalah sifat-sifat *uluhiyyah*. Di saat itulah manusia kehilangan sifat kemanusiaannya dan sifat ketuhanan menggantikannya. Akan tetapi manusia tidak akan mampu dan bukan itu pula yang dikehendaki Tuhan karena yang dikehendaki Tuhan adalah bagaimana manusia tetap dalam sifat kemanusiaanya, bukan turun kedalam sifat kebinatangan dan tidak juga naik kedalam sifat ketuhanan. Dengan sifat-sifat kemanusiannya itulah manusia mampu bertugas menjalankan fungsi kekhalifahannya, yaitu memakmurkan bumi dan menebarkan keadilan, kerahmatan, kasih sayang, dan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia.

Di saat manusia melakukan pelanggaran, melakukan kesalahan, melakukan kedhaliman sesungguhnya ia sedang turun dari sifat kemanusiaannya. Sebab itu hukuman atas kejahatan dan pelanggaran seharusnya bukan menghilangkan kemanusiaannya apalagi membunuh manusianya, akan tetapi bagaimana mengembalikan kemanusiaannya.

2. Pudarnya nilai-nilai kemanusiaan

Saat ini adalah zaman yang disebut dengan *the Age of Science and Technology* dimana sains dan teknologi mengalami perkembangan yang menakjubkan.

Produk-produk canggih bahkan super canggih teknologi telah memanjakan manusia dalam memenuhi keinginan dan kebutuhan hidupnya. Peran-peran yang pada abad sebelumnya dijalankan oleh kekuatan otot dan akal manusia telah digantikan oleh kekuatan mesin dan media lain yang diciptakan oleh manusia itu sendiri. Akibatnya adalah relasi-relasi sosial yang dibangun diatas kebersamaan masyarakat mulai terkikis secara perlahan namun pasti. Manusia kemudian merasa terasing dari dirinya sendiri maupun masyarakatnya. Sikap individualistis manusia ini kemudian melahirkan masalah-masalah sosial yang berpangkal pada ketidakpercayaan terhadap sesama manusia sehingga meningkatlah kecurigaan, persaingan memperebutkan kepentingan, ketimpangan sosial, ekonomi, dan politik yangberujung pada kebencian antar sesama manusia.

Di Indonesia, ketimpangan-ketimpangan itu sangat tampak jelas, terutama di bidang sosial, ekonomi, dan politik. Ketimpangan ini telah menciptakan sekat-sekat sosial dan membangkitkan potensi perpecahan yang sebelumnya telah ada, yaitu perbedaan etnis, ras, golongan, kepercayaan dan agama. Potensi perpecahan itu semakin besar dengan muncul dan menguatnya fanatisme golongan, ras, kepercayaan dan pandangan agama. Ditambah lagi dengan klaim kebenaran agama yang menghiasi layar-layar telivisi, panggung-pangung pengajian, dan mimbar-mimbar khutbah. Nilai-nilai kemanusiaan semakin pudar bersamaan dengan lahirnya ketimpangan sosial dan ekonomi. Hal ini ditandai dengan munculnya semangat kekuasaan untuk memiliki kekayaan tanpa batas dan menumpuk harta seperti akan hidup selamanya.

Di dunia sufi, fenomena di atas disebut dengan sakit sosial yang bersumber dari penyakit yang bersarang di hati. Banyak orang yang secara fisik sehat, akan tetapi jiwanya tidak. Tasawuf menyebut beberapa penyakit hati yang berdampak pada sakit sosial itu, yaitu *al-hirsh* (ketamakan), *at-takabbur* (kesombongan) *al-hasad* (iri), *al-hiqd* (dengki), *ar-riya'* (pamer) *as-sum'ah* (hanya agar dikatakan baik oleh orang) dan lain-lain. Di samping itu, terdapat juga penyakit hati yang seringkali tidak dianggap sebagai penyakit, seperti ingin dihormati tetapi tidak suka menghormati, ingin selalu diberi tetapi tidak suka memberi, ingin selalu menjadi pemimpin tetapi tidak siap untuk dipimpin,

gemar menyalahkan orang lain tetapi tidak suka jika disalahkan, bangga ketika orang berterima kasih padanya tetapi tidak suka berterima kasih pada orang lain, suka dipuji tetapi tidak suka memuji, dan lain-lain. Padahal itu sebagai petanda bahwa hatinya sedang sakit. Sakit hati sangat berbahaya sebab ia akan melahirkan sakit sosial yang merugikan kemanusiaan.

Saat ini dunia teryata banyak dipenuhi orang-orang sakit. Rumah sakit yang bertujuan membuat orang sehat ternyata diurus pula oleh orang-orang yang juga sakit. Pendidikan yang bertujuan agung untuk menciptakan generasi yang sehat, cerdas, bermartabat, berkarakter dan berkemampuan teryata juga dipimpin oleh orang-orang yang tidak sehat, orang yang sakit. Lembaga-lembaga tempat pencari keadilan yang menjadi tumpuan orang-orang pencari kebaikan dan kebenaran ternyata juga dipimpin oleh orang-orang yang sering mengobral kesalahan, kezaliman, mengingkari nuraninya. Inilah penyakit sosial yang menjadi tugas umat Muslim untuk menyembuhkannya.

3. Membangkitkan kembali nilai-nilai kemanusiaan dengan cinta

Rasulullah Muhammad Saw sukses menjalankan misi kerasulan hanya dalam waktu yang singkat, yakni sekitar 23 tahun. Dalam kurun waktu yang singkat ini, beliau mengangkat derajat kemanusian yang telah lama terkubur dalam lembah kenistaan, perbudakan, dan ketimpangan sosial. Hal ini disebabkan oleh satu hal, yaitu beliau memimpin dengan cinta. Cinta mampu mengubah hati yang gersang menjadi sejuk, perangai yang liar menjadi jinak, bahkan kematian menjadi kehidupan. Jalaludin ar-Rumi seorang penyair dan sufi besar, menggambarkan kekuatan cinta sebagai berikut:

Karena cinta, duri menjadi mawar
Karena cinta, cuka menjelma anggur segar
Karena cinta, pukulan menjadi mahkota penawar
Karena cinta, kemalangan menjelma keberuntungan
Karena cinta, rumah penjara bagaikan kedai mawar
Karena cinta, tumpukan debu bagaikan taman
Karena cinta, api yang berkobar-kobar menjadi cahaya yang menenangkan
Karena cinta, setan berubah jadi bidadari

Karena cinta, batu keras menjadi lembut bagaikan keju
Karena cinta, duka menjadi riang gembira
Kaena cinta, hantu berubah jadi malaikat
Karena cinta, singa tidak menakutkan seperti tikus
Karena cinta, sakit jadi sehat
Karena cinta, amarah berubah menjadi keramah-tamahan.[34]

Rasulullah Saw adalah teladan agung yang begitu mencintai umatnya, walaupun mereka terkenal liar, bengal, dan lebih dari itu menyekutukan Tuhan. Beliau tidak menginginkan umatnya berada dalam kesengsaraan dan kesulitan, baik dalam prilaku sosial, ekonomi, maupun dalam beragama. Beliau juga tidak ingin jika martabat kemanusian umatnya dinistakan. Oleh karena itu, beliau berjuang keras melawan perbudakan dan berupaya menghapuskannya dari muka bumi. Rasulullah Saw juga tidak ingin aib dan *aurat* umatnya terbuka dan dibuka ke ruang publik. Karenanya beliau seringkali berusaha keras bagaimana aib ummatnya ditutup dengan pertaubatan atau pemaafan. Cinta beliau sebagai pemimpin bukan hanya terucapkan dengan kata-kata, melainkan juga dengan sikap nyata. Beliau dipatuhi bukan karena kekuasaan, pengaruh, bukan pula karena kemampuannya menentukan nasib umatnya, melainkan karena cinta beliau yang terlihat nyata ketika memimpin umatnya. Hal ini tercermin dalam sebuah riwayat hadis sebagai berikut:

Suatu hari, sepulang dari perang Tabuk, Rasulullah Saw bertemu dengan Sa'ad bin Mu'adz al-Anshari. Ketika itu, beliau melihat tangan Sa'ad yang menghitam dan melepuh. "Kenapa tanganmu?", tanya Rasulullah Saw. Sa'ad menjawab, "Karena palu dan sekop yang saya gunakan untuk membelah dan menyibak batu demi nafkah keluarga yang menjadi kewajibanku". Mendengar jawaban itu, Rasulullah Saw langsung mengambil tangan Sa'ad dan menciumnya, sambil mengatakan "Inilah tangan yang tidak akan pernah disentuh api neraka".[35]

34 Budhi Munawar, *Islam Pluralis*, h. 223.

35 Jamaluddin Abdurrahman al-Jauzi, *al-Maudlu'at* (Madinah: Maktabah Salafiyyah, t.th.), j.2, h. 251, Jalaluddin as-Suyuti, *al-Laly'i al-Mashnu'ah fi al-Ahadis al-Maudlu'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah), j. 2, h. 130. Menurut al-Albani, hadis ini bukanlah hadis lemah sekali *(dla'if jiddan)* apalagi palsu *(maudlu')*, melainkan hadis lemah *(dla'if)* saja. Pandangan ulama

Rasulullah Saw adalah figur pemimpin besar yang sangat dihormati. Namun demikian, beliau tidak segan untuk mencium tangan hitam, melepuh, dan kasar umatnya yang bekerja sebagai penghancur batu. Beliau memberi contoh bagaimana memimpin umat dengan cinta, bukan dengan kesombongan, amarah, benci, dan dendam. Kepemimpinan seperti ini juga ditunjukkan beliau dalam seluruh kebijakan-kebijakan hukum termasuk dalam *hudud* dan *qishas*. Rasulullah lebih senang memaafkan dari pada menghukum, sebagaimana Rasul lebih senang jika kaumnya bertaubat kepada Tuhan ketimbang mengungkapkan kesalahannya dihadapan manusia lainnya.

Dalam beberapa kitab hadis diriwayatkan sebuah kisah tentang kebesaran hati Rasulullah Saw, sebagai berikut:

"*Suatu hari, Ma'iz bin Malik datang kepada Nabi Saw dan menyatakan bahwa ia telah melakukan zina. Mendengar pengakuan ini, Nabi Saw mencoba menghindarkan agar Ma'iz tidak mengakuinya. Beliau sampai menghadap keempat arah angin untuk menghindari tatapan Mu'iz agar ia tidak mengaku dan menarik pengakuannya. Namun Ma'iz tetap bersikeras mengakui telah melakukan zina. Setelah melakukan klarifikasi, beliau memerintahkan sahabat untuk merajamnya. Setelah rajam mulai dilakukan, Ma'iz sepertinya tidak tahan dengan rasa sakit akibat hantaman batu yang bertubi-tubi itu. Akhirnya ia melarikan diri. Ketika melarikan diri, ia bertemu dengan sahabat lain yang membawa sepotong tongkat dan memukulnya hingga terjatuh mati. Berita itu sampai pada Rasulullah saw. Beliau menegur keras, "Fahala taraktumuhu, la'allahu yatubullaha wa yatubu allahu", (mengapa tidak kamu biarkan saja ia lari, kemudian ia bertaubat kepada Allah dan kemudian Allah menerima taubatnya).*"[36]

---

yang menyatakan hadis ini palsa *(maudlu')* berangkat dari analisis bahwa Sa'ad bin Mu'ad al-Anshari meninggal sebelum perang Tabuk. Jadi tidak mungkin Rasulullah mencium tangannya sepulang dari perang Tabuk. Namun analisis ini ditolak oleh al-Hafidz Ibnu Hajar yang mengatakan bahwa Sa'ad yang dimaksud dalam hadis bukanlah Sa'ad yang meninggal sebelum perang Tabuk. Berdasarkan penilaian Ibnu Hajar ini, Syaikh Abdul Hayyi al-Kattani mengatakan bahwa di dalam hadis ini ada kisah yang menakjubkan, yaitu kecupan Nabi pada seorang yang telah bekerja keras dengan kapaknya. Lihat *as-Silsilah adl-Dla'ifah*, j. 1, h. 468.

36 Abu Bakar ibn Abi Syaibah, *Musnad Ibn Abi Syaibah* (Riyad: Dar al-Wathan,1997), j.2, h.161

Rasulullah Saw tetap menunjukkan cinta beliau pada umatnya sekalipun ketika mereka bersalah. Beliau ingin Ma'iz tetap diberi ruang untuk melakukan pertaubatan. Hadis ini juga memberikan isyarat bahwa pertaubatan pelaku zina dapat menggagalkan hukuman *hudud*, sekalipun telah sampai di pengadilan, bahkan setelah separo menjalankan hukuman. Pemimpin dengan semangat cinta itulah yang saat ini diperlukan, bukan pemimpin yang dipenuhi dengan dendam dan benci, yang semangatnya menguasai dan menghukum, dan bukan pula pemimpin yang hanya ingin hidup bahagia sendiri, sementara rakyatnya sengsara.

Ketika Rasulullah ditanya pemimpin seperti apa yang terbaik, Rasulullah Saw menjawab sebagai berikut:

خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ ». قَالَ قُلْنَا : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلاَ نُنَابِذُهُمْ عِنْدَ ذَلِكَ؟ قَالَ :« لاَ مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصَّلاَةَ إِلاَّ مَنْ وَلِيَ عَلَيْهِ وَالٍ فَرَآهُ يَأْتِى شَيْئًا مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ فَلْيَكْرَهْ مَا يَأْتِى مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ وَلاَ تَنْتَزِعَنَّ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ.

"Pemimpin terbaik adalah mereka yang kamu cintai dan yang mencintaimu, dan yang selalu kamu doakan dan selalu mendoakannmu. Adapun Pemimpin terburuk adalah mereka yang kalian benci dan membenci kalian, mereka yang kalian laknat dan melaknat kalian."[37]

Hadis ini menegaskan bahwa bekal utama seorang pemimpin yang baik adalah cinta. Pemimpin yang diperlukan saat ini bukan hanya tangguh dan amanah tetapi juga yang dicintai dan mencintai rakyatnya. Mencintai

37 Muslim bin Hajjaj bin Muslimal-Qusyairi, *Shahih Muslim* (Beirut: Dar Ihya' Turats Al-'Arabi, t.th), j.3, h. 1481.

bukan berarti membiarkan masyarakat berprilaku sesukanya dan sebebas-bebasnya karena hal ini justru bisa membahayakan hidup mereka dan hidup masyarakat secara keseluruhan. Mencintai adalah memimpin dengan kasih sayang, lembut, rendah hati, adil dan berorientasi pada kemaslahatan rakyatnya, bukan hanya sekarang tetapi juga nanti.

C. Keadilan sebagai Tujuan Akhir Syariat Islam

Bersikap adil merupakan ajaran Islam yang menurut al-Qur'an lebih dekat dengan ketaqwaan, yaitu sebuah sebuah predikat tertinggi dalam keimanan seseorang. Allah Swt tidak hanya memerintahkan manusia berbuat adil, melainkan juga menegakkan keadilan sebagaimana Allah Swt tidak hanya memerintahkan manusia untuk melakukan shalat tetapi juga menegakkannya. Orang-orang yang menegakkan keadilan memiliki kedudukan yang sangat tinggi dalam Islam. Orang-orang yang mempejuangkan keadilan disebut sebagai orang yang berada di jalan lurus *(shirath mustaqim)*. Al-Qur'an berkali-kali menyatakan bahwa orang yang berbuat keadilan adalah orang-orang yang dicintai Allah Swt. Bahkan al-Qur'an menegaskan bahwa orang-orang yang membunuh orang-orang yang menyerukan keadilan sama nilainya dengan orang yang menyekutukan ayat-ayat Allah dan sama dengan orang yang membunuh para Nabi. Dalam QS. Ali Imran, 3:21-22 Allah berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ
وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ
بِعَذَابٍ أَلِيمٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا
وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ

"*Sesungguhnya orang-orang yang kufur terhadap ayat-ayat Allah, membunuh para nabi dengan tidak hak, dan membunuh orang-orang yang memerintahkan keadilan, maka kabarkan pada mereka adzab Allah yang sangat pedih. Mereka adalah orang yang pahala amalnya terhapus didunia dan akhirat dan tidak ada penolong bagi mereka.*" (QS. Ali Imran, 3:21-22)

Kata *al-adlu* dan *al-qisthu* yang berarti adil disebut berkali-kali dalam ayat-ayat al-Qur'an. Menurut ilmu Ushul Fikih, penyebutan secara berulang-ulang sebuah konsep menunjukkan bahwa konsep itu mengandung petunjuk yang meyakinkan *(qhat'iyyu ad-dalalah)* yakni termasuk ajaran-ajaran universal yang kebenarannya bersifat absolut. Perintah berbuat keadilan dengan demikian bukan perintah yang bersifat sebaiknya *(al-irsyad)* atau anjuran (*an-nadb*), melainkan perintah yang bersifat wajib (*lil-wujub)*. Perintah berbuat adil tidak sama dengan perintah menikah, makan-minum, mengenakan perhiasan yang pada tataran tertentu hanya bersifat anjuran *(li an-nadb)* saja. Pentingnya perintah berbuat adil ini juga ditunjukkan dengan peryataan yang sering dinyatakan dalam pamungkas khutbah Jum'at "*Sesungguhnya Allah memerintahkan kalian untuk berbuat adil dan berbuat kebajikan serta memberikan hak-hak kerabat dan melarang sebaliknya*".

Perintah menegakkan keadilan bukanlah hanya pada level individu, melainkan juga level keluarga, dan masyarakat umum. Keadilan dan kesaksian wajib ditegakkan sekalipun kepada diri sendiri sebagaimana diperintahkan Allah dalam QS. An-Nisa, 4:135:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا

"*Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang-orang yang benar-benar menegakkan keadilan, menjadi saksi untuk Allah walaupun memberatkan pada diri sendiri atau kedua orang tuamu atau kerabatmu. Jika ia kaya atau fakir, maka Allah lebih mengetahui keduanya. Maka janganlah mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran.*" (QS. An-Nisa, 4:135)

Keadilan juga wajib ditegakkan di lingkup keluarga di mana praktek ketidakadilan sering kali terjadi pada kerabat keluarga terutama pada anak-anak dan perempuan (QS. An-Nahl, 16:90). Dalam konteks keluarga, al-Qur'an mengarahkan untuk monogami karena poligami mempunyai potensi ketidakadilan yang tinggi dan cenderung melahirkan perlakuan

sewenang-wenang (QS. An-Nisa, 4:3 dan 129). Keadilan juga wajib menjadi pusat perhatian ketika pemerintah mengambil kebijakan, ketika juru damai mendamaikan, ketika sekretaris menuliskan angka-angka, ketika seorang berkata-kata, ketika pedagang dan penjual menimbang dan menakar, ketika muslim membangun relasi dengan non muslim, ketika seorang atau yayasan mengurus anak-anak yatim, ketika seorang saksi sedang memberikan kesaksiaannya dan ketika seorang *qadli* atau hakim memutuskan sebuah hukum dan hukuman. Perlakuan adil dalam seluruh wilayah tersebut akan menghindarkan seorang dari tindakan zalim, sewenang-wenang, represif, melakukan kekerasan dan pemaksaan, serta tindakan menyimpang lainnya.

Keadilan akan membawa cinta dan cinta mendekatkan pada upaya perwujudan keadilan. Al-Qur'an melarang kebencian, karena ia akan menjadi penghalang untuk menciptakan keadilan, sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Maidah, 5:8 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

"*Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kalian orang-orang yang benar-benar menegakkan keadilan, menjadi saksi-saksi atas keadilan dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum menarikmu untuk berbuat tidak adil. Bersikap adillah (karena) keadilan lebih dekat pada ketaqwaan. Bertaqwalah kepada Allah. Sungguh Allah Maha Mengetahui terhadap apa yang kalian kerjakan.*" (QS. al-Maidah, 5:8)

Ayat ini turun berkaitan dengan sikap orang Yahudi yang sangat membenci Nabi. Al-Qur'an mengingatkan sekalipun kebencian itu terjadi, tetapi jangan sampai ia menghalangi untuk memperlakukan orang lain secara adil. Kebencian terhadap orang lain, baik karena masalah pribadi, politik, ekonomi, budaya, dan faktor keagamaan seringkali mempengaruhi seseorang untuk berbuat sewenang-wenang dan melampaui batas kewajaran. Ayat ini mudah dibacakan, bahkan dilagukan, akan tetapi sulit untuk dilaksanakan. Oleh karena itu, orang yang mampu konsisten berbuat keadilan baik dalam

suasana benci dan cinta, bahagia dan susah, terhadap diri sendiri maupun orang lain, maka ia akan dicintai oleh Allah Swt.

Keadilan seharusnya menjadi pusat, akar, ataupun basis keputusan dan kebijakan hukum karena keadilan merupakan tujuan diciptakan dan diundangkannya sebuah hukum (*tasyri' al-hukmi*) dan tujuan dari syariat (*maqhashid asy-Syariah*). Dalam konteks ini, Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah (691-751 H/ 1292 1350 M) dalam kitabnya yang terkenal *A'lamu al-Muwaqqi'in* mengatakan:

فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحِكَمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ

"*Sesungguhnya tempat berpijak dan basis Syariah adalah kebijaksanaan dan kemaslahatan hamba di dunia saat ini dan di akhirat nanti. Syariah adalah keadilan itu sendiri, kerahmatan, kemaslahatan, dan kebijaksanaan. Oleh karena itu, setiap persoalan hukum yang keluar dari adil menuju zalim, dari rahmat menuju laknat, dari maslahat menuju mafsadat, dari bijak menuju kesia-siaan, bukanlah bagian dari Syariah sekalipun dipaksakan masuk kedalam Syariah melalui penafsiran. Syariah adalah keadilan Allah bagi hamba-Nya, kasih sayang bagi makhluk-Nya, dan perlindungan-Nya dibumi.*"[38]

Para ulama sepakat bahwa Syariah adalah keadilan, rahmat, kemaslahatan, dan kebijaksanaan itu sendiri, bukan yang lain. Problemnya justru terletak pada makna-makna dari idiom-idiom itu. Oleh karena itu, diperlukan konsensus (*ijma' atau ittifaq*), baik berskala lokal, nasional, maupun internasional untuk merumuskan apa makna keadilan, kerahmatan, kemaslahatan, kebijaksanaan, serta dalam konteks dimana keputusan hukum akan diterapkan dalam ruang dan waktu tertentu baik dalam level individu, keluarga, maupun sosial atau bagaimana melakukan *ijtihad bi tahqiqi al-manath* dalam istilah Ushul Fikihnya. Apa yang disebut adil dalam ruang dan waktu tertentu belum tentu adil dalam ruang dan waktu yang berbeda sehingga diperlukan pemaknaan terus-menerus, baik dalam skala mikro maupun makro terhadap konsep-konsep

38 Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lamu al-Muwaqqi'in* (Kairo: Mathabi' al-Islam,1980), j.3, h. 3.

inti ajaran Islam ini. Misalnya keadilan dalam poligami: apakah keadilan yang diimajinasikan suami?, ataukah juga keadilan perspektif istri, anak-anak, keluarga besar, bahkan masyarakat? Seharusnya semuanya. Demikian pula pemaknaan keadilan dalam konteks *hudud*.

D. Dialektika Teks dan Konteks

Memahami teks hukum yang termaktub dalam Al-Qur'an dan hadis tidak bisa dilepaskan begitu saja dari pemahaman terhadap konteks hadirnya teks tersebut di tengah-tengah masyarakat. Teks syariat (*an-nushus as-syar'iyyah*) seringkali dapat dipahami secara utuh dan benar maknanya hanya apabila konteks historis (ruang dan waktu) diketahui dan dipahami secara benar. Seringkali pula, pemahaman teks akan salah dan keliru jika konteks historis turunnya teks tersebut diabaikan.

Salah satu contohnya mengenai QS. al-Ma'idah, 5:93 berikut:

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

"*Tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan beramal shalih di dalam apa yang telah mereka makan (minum), apabila mereka telah beriman dan beramal shalih, kemudian bertaqwa dan beriman, kemudian bertaqwa dan berbuat kebaikan, sungguh Allah mencintai orang-orang yang berbuat baik.*" (QS. al-Ma'idah, 5:93)

Jika ayat tersebut dipahami secara tekstual tanpa memahami konteks, maka pemahaman *lahiriahnya* adalah " jika seseorang telah beriman, bertakwa, dan beramal shalih, maka tidak ada dosa apapun atas apa yang telah mereka makan dan minum, meskipun yang diharamkan. Pemahaman semacam ini juga akan sangat berbahaya jika dibawa dalam konteks korupsi, yang berarti tidak ada dosa berbuat dan menikmati hasil korupsi jika pelakunya beriman, bertaqwa, beramal shalih dan berbuat kebaikan. Kesalahan penafsiran ini disebabkan oleh pengabaian terhadap konteks turunnya ayat ini. Ayat ini baru dapat dipahami dengan baik ketika dimengerti bahwa ia turun berkenaan

dengan kegelisahan para sahabat setelah turunnya ayat yang mengharamkan *khamar*. Mereka gelisah karena sebelum turun ayat tersebut, banyak sahabat Nabi baik yang masih hidup maupun sudah wafat yang minum *khamar*. Kegelisahan itu dijawab oleh QS. al-Maidah ayat 93 di atas. Jadi kehalalan mengonsumsi *khamar* bagi orang yang beriman, bertaqwa, dan beramal shalih itu hanyalah ditujukan pada masa sebelum ayat pengharaman *khamar* turun. Jadi setelah ayat pengharaman ini turun, tentu saja tidak adalagi dispensasi untuk minum minuman keras bagi siapapun termasuk mereka yang beriman, bertakwa, dan beramal shalih.[39]

Aisyah Ra, istri Rasulullah Saw yang terkenal cerdas, seringkali mengoreksi pemahaman sahabat yang keliru terhadap ayat-ayat al-Qur'an karena mengabaikan konteks turunnya. Misalnya;

> Muawiyah pernah ingin mengangkat Yazid untuk menggantikan jabatannya sebagai Khalifah. Beliau kemudian menulis surat tentang keinginannya ini dan dikirimkan kepada Marwan, salah seorang gubenurnya di Madinah ketika itu. Marwan kemudian mengumpulkan dan mengajak masyarakat untuk membaiat Yazid sepeninggal Muawiyah. Abdurrahman Bin Abi Bakr menolak bai'at terhadap Yazid. Melihat hal ini, Marwan hampir saja melakukan kekerasan terhadap Abdurrahman karena ia juga meyakini bahwa orang yang dimaksud dalam QS. al-Ahqaf, 46:17 (anak yang durhaka) tidak lain adalah Abdurrahman itu. Beruntung Aisyah Ra ada di situ dan menjelaskan bahwa yang dimaksud anak durhaka pada ayat tersebut bukanlah Abdurrahman bin Abi Bakr, melainkan orang lain.[40]

Aisyah ra juga kerap mengritik para sahabat Nabi yang meriwayatkan hadis dengan mengabaikan konteksnya. Misalnya riwayat Abu Hurairah yang mengatakan bahwa perempuan adalah sumber kesialan, sebagaimana rumah dan kuda. Mendengar ungkapan ini, Aisyah ra mengatakan bahwa Abu Hurairah hanya mendengar akhir hadis dan tidak mendengar awalnya.

---

39 Jalaluddin as-Suyuti, *Ad-Durr al-Mantsur* (Beirut: Darul Fikri, t.th.), j. 3, h. 159, Abu al-Fida' Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, (t.tp.: Dar Thayyibah, t.th.), j 3, h. 182.

40 Manna Khalil al-Qhatthan, *Mabahits fi Ulum Al-Qur'an*, (t.tp.: Mansyurat al-Ashri al-Hadis, t.th), h.80.

Sebab ketika itu sesungguhnya Rasulullah Saw sedang menceritakan dan mengutuk pandangan orang Yahudi yang mengatakan bahwa sumber kesialan itu adalah perempuan, rumah dan kuda. Abu Hurairah masuk di majlis Rasulullah Saw terlambat dan hanya mendengar kalimat terakhir Rasulullah Saw. Padahal kalimat terakhir itu bukan peryataan Rasulullah Saw, melainkan pandangan Yahudi. Jadi Abu Hurairah kehilangan konteks awal hadis yang menyebabkan ia keliru dalam memandang persoalan[41].

Tiga contoh di atas menunjukkan bahwa konteks teks *(nushus),* baik konteks sosial, ekonomi, budaya, tradisi, dan politik yakni dalam kondisi seperti apa dan sedang ditujukan kepada siapa sebuah teks muncul itu penting dipahami. Asy-Syatibi, seorang ahli Ushul Fikih Madzhab Maliki, mengingatkan pentingnya pemahaman terhadap *asbab an-nuzul* secara khusus dan tradisi serta adat istiadat masyarakat Arab secara umum ketika sebuah ayat Al-Qur'an diturunkan. Asy-syatibi mengatakan:

ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجارى أحوالها حالة التنزيل وإن لم يكن ثم سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض فى علم القرآن منه وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة.

"*Termasuk syarat penafsiran adalah mengetahui tradisi masyarakat Arab dalam tutur katanya, prilakunya, dan budaya pergaulannya ketika ayat diturunkan, sekalipun tidak ada sebab khusus untuk itu. Orang yang hendak menyelami ilmu Al-Qur'an wajib mengetahui hal ini. Jika tidak, maka ia akan terjerumus dalam labirin teks dan mengalami problem-problem yang sulit diatasi.*"[42]

Saat ini umat Muslim menghadapi problem keterbatasan kuantitas teks

41 Abu al-Fadl Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari* (Maktabah Syamilah), j.6, h.61.

42 Ibrahim bin Musa asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul as-Syariah* (t.tp.: Dar Ibnu 'Affan, 1997), j. 3, h. 351.

(*tanahiyatu an-nushus)* dan ketidakterbatasan peristiwa-peristiwa hukum yang dihadapi umat *(ghairu tanahiyati al-waqi'),* yakni bagaimana teks yang secara kuantitas terbatas mampu menyelesaikan problem kemanusian yang terus berkembang dan berubah tanpa pernah henti. Problem mendasar ini akan terjawab bagi ulama yang mampu memahami dengan baik karakteristik ayat-ayat al-Qur'an dan juga hadist-hadist Nabi.

Para ulama membagi ayat al-Qur'an menjadi empat karakteristik. *Pertama,* ayat spesifik-partikular *(nash juz'iy)*, yaitu ayat-ayat al-Qur'an yang mengatur masalah-masalah spesifik-partikular-*juziyyat*. Misalnya ayat yang mengatur tentang shalat, puasa, zakat, haji, *khamar*, zina, pencurian, pernikahan, riba, *aurat*, *iddah*, perceraian, dan lain-lain. *Kedua,* ayat universal-*kulliyat (nash kulliy)*, yaitu ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan dan menegaskan nilai baik-buruk, benar-salah, halal-haram, pantas-tidak pantas, moralitas, keutamaan, akhlak dan prinsip-prinsip agama lainnya. *Ketiga, nash-nash* yang menjadi acuan dalil-dalil sekunder, yaitu ayat-ayat al-Qur'an yang memerintahkan umat Islam untuk berpijak pada sumber-sumber sekunder ketika mereka tidak menemukan jawaban yang jelas dalam al-Qur'an dan as-Sunnah. Misalnya ayat-ayat yang memerintahkan untuk berpijak pada kemaslahatan yang di kemudian hari digali melalui metode yang disebut dengan *Ijma, Qiyas, Maslahah Mursalah, Istihsan, dan 'Urf*. *Keempat, nash* yang menjadi acuan tujuan Syariat *(Maqahashid asy-Syariah)*, yaitu ayat-ayat yang menjelaskan tujuan-tujuan disyariatkannya hukum.

Memahami karakteristik ayat-ayat al-Qur'an ini menjadi sangat penting agar bisa menangkap maksud ayat tidak hanya berdasarkan bunyi *harfiyah* ayat, tetapi juga konteks munculnya ayat. Memahami karakteristik *nash* juga sangat berguna untuk menakar apakah perumusan hukum-hukum dari teks partikular *(nash juz'iy)* telah sejalan dengan prinsip-prinsip dan tujuan disyariatkannya hukum. Ketidakmengertian terhadap karakteristik ayat menyebabkan produk hukum Syariah menjadi sangat literal-formalistik sehingga tidak menyentuh substansi hukum. Memahami teks partikular (*nash juz'iy)* tidak boleh dilepaskan dari teks universal *(nash kulliy)* dan tujuan Syariat *(Maqhashid asy-Syariah).* Asy-Syatibi dalam kitab al-Muwafaqat mengatakan sebagai berikut:

> "Barangsiapa berpegang pada teks partikular *(nash juz'iy)* dan mengabaikan teks universal *(nash kulliy)*, maka ia telah salah. Demikian pula orang yang hanya berpijak pada *nash kulliy* dan mengabaikan *nash juz'iy* adalah keliru."[43]

Pembacaan teks agama terutama yang terkait dengan persoalan hukum *(fikih)* memerlukan perangkat keilmuan yang disebut dengan Ushul Fikih, yaitu seperangkat metode untuk melakukan pembacaan terhadap dialektika antara teks agama (*nushus syar'iyyah*) disatu sisi dan realitas empiris masyarakat disisi yang lain. Oleh karena itu, agenda besar Ushul Fikih adalah *analisis teks* dan *analisis Maqashid asy-Syariah*. Analisis teks diarahkan untuk memahami teks-teks agama dalam hal ini adalah Al-Qur'an dan hadis secara tepat, sedangkan analisis *Maqashid asy-Syariah* ditujukan untuk mempersambungkan makna teks tersebut dengan realitas empiris dan kebutuhan riil masyarakat dimana teks hendak dibumikan. Analisis teks dan analisis *Maqashid asy-Syariah* harus dijalankan secara padu ketika seseorang hendak melakukan *ijtihad* dalam mengatasi problem kemanusiaan. *Ijtihad* yang hanya bertumpu pada teks akan melahirkan corak fikih yang kering dari nilai-nilai kemanusiaan. Sebaliknya, *ijtihad* yang hanya berpijak pada *Maqashid asy-Syariah* akan mengakibatkan tampilan wajah fikih yang liar dan sulit diterima nalar masyarakat, khususnya masyarakat yang masih mempercayai teks, terlebih teks suci.

Untuk memenuhi kebutuhan analisis teks, Ushul Fikih menghadirkan kaidah-kaidah kebahasaan yang luar biasa rumit sekaligus menarik. Misalnya kategori *lafadz* (kata) seperti: *al-amm, al-khas, al-muthlaq, al-muqayyad, al-amr, an-nahi, al-musytarak, al-muawwal, al-haqiqah, al-majaz, al-kinayah, az-zhahir, an-nash, al-mufassar, al-muhkam, al-khafi, al-musykil, al-mujmal,* dan *al-mutasyabih.* Di samping kategori kata, ada pula kategori kalimat seperti *al-manthuq, al-mafhum* dalam teori *Syafi'iyyah*, dan ?*ibarah an-nash, isyarah an-nash, dalalah an-nash,* dan *iqtidha an-nash* dalam teori *Hanafiyah*. Teori-teori tentang teks ini dapat digunakan untuk membelah, menggali dan membuka sekian makna teks yang masih tersembunyi sebagaimana diisyaratkan oleh Ali bin Abi Thalib bahwa al-Qur'an mengusung banyak kemungkinan makna (*al-Qur'anu hammalun dzu aujuh)*. Makna-makna yang menggenang bagaikan air

43 Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, j.2, h.153.

lautan yang terkungkung dalam celah-celah teks hanya dapat dibaca dengan berbagai macam teori. Ushul Fikih inilah ilmu yang menyediakan teori-teori analisis teks tersebut.

Di samping analisis teks, analisis *Maqashid asy-Syariah* atau analisis tujuan substantif kehadiran aturan hukum juga sangat penting. Ulama terkemuka seperti al-Ghazali (w.504H), ath-Thufi (w.716H), dan juga asy-Syatibhi (w.780H) telah memberikan eksplorasi menarik dan mendalam atas wacana ini. Sekalipun konsep *Maslahah* mereka masih terkesan teosentris, namun ada setitik cahaya yang dapat kita gunakan sebagai lentera untuk membangun *Maslahah* yang lebih *humanis-antroposentris* dan memberikan jaminan bahwa Islam bertujuan untuk mewujudkan kesejahteraan seluruh umat manusia. Jadi keharusan memahami teks secara kontekstual dengan memadukan teks dan konteks sesungguhnya telah diserukan oleh hampir semua ulama, baik ulama klasik maupun kontemporer. Hanya saja semangat beragama dan semangat formalisasi Syariat Islam yang berlebihan tanpa disertai dengan kemampuan menggunakan metode tafsir yang memadai telah menyebabkan pemahaman tekstualitas *nash* agama menjadi lebih popular. Oleh karena itu, mengembalikan Islam pada pemahaman dan ijtihad kontekstual menjadi agenda mendesak yang harus segera dilakukan agar tidak terjebak dalam kulit luar Syariah.

Secara teoritis ijtihad dibagi menjadi tiga kategori, yaitu *Ijtihad Bayani* (*al-ijtihad min an-nushus*), *Ijtihad Qiyasi*, dan *Ijtihad Istishlahi*. *Ijtihad Bayani* adalah ijtihad yang diarahkan pada pemahaman teks secara kontekstual. Ijtihad bayani meniscayakan *mujtahid* untuk menguasai empat hal, yaitu:

a. *Asbab an-Nuzul* atau sebab akibat yang melatari kehadiran sebuah teks, baik sebab yang bersifat mikro*(khash),* makro *(am),* maupun situasi kekinian *(asbab an-nuzul al-jadid).*

b. Kaidah-kaidah bahasa *(al-Qawa'id al-Lughawiyyah*).

c. Kemampuan mengaitkan sebuah teks hukum dengan teks hukum lain (*rabthu an-nushus ba'dliha bi ba'dlin*). Karena cukup banyak ayat dan hadis Nabi yang tidak dapat dipahami kecuali dengan mengaitkan dengan ayat atau hadis yang turun atau datang sesudah atau sebelumnya.

d. Kemampuan mengaitkan teks hukum dengan kemaslahatan sebagai

cita hukum (*rabthun an-nushus bi maqhashidi asy-Syariah*). Teks hukum dan tujuan hukum tidak dapat dipisahkan sebab keduanya saling membutuhkan. Sebab *maqhashidu asy-Syariah* hakikatnya disarikan salah satunya dari teks partikular (*an-Nushus al-Juz'iyyah)*.

Adapun *Ijtihad Qiyasi* dan *Ijtihad al-Istislahi* adalah ijtihad yang mengunakan dalil-dalil turunan seperti metode *Ijma, Qiyas, Maslahah Mursalah, Istihsan*, dan *'Urf*. Ketiga jenis ijtihad ini tidak hanya diperlukan dalam merespon persoalan-persoalan baru tetapi juga persoalan-persoalan lama seperti kasus-kasus pidana dalam konteks sosial baru agar penerapan hukum yang telah dirumuskan pada masa klasik ketika diterapkan pada masa kekinian tidak mengalami disorientasi dan agar tujuan seluruh bangunan hukum Islam yaitu kemaslahatan dapat terwujud dengan baik.

Ketiga jenis ijtihad di atas dalam disiplin *ushul fikih* disebut dengan *ijtihad bi tahriji al-manat*, yaitu ijtihad yang berupaya untuk menarik pesan, menarik makna, atau menarik hukum dari teks al-Qur'an dan dan as-Sunnah. Tugas seorang mujtahid bukan hanya *ijtihad bi tahriji al-manath*, melainkan juga *ijtihad bi tahqiqi al-manath*, yaitu bagaimana mendialogkan, mempersambungkan pesan dan makna teks tersebut dalam realitas. Sebab itulah tidak tepat peryataan bahwa ijtihad hanya boleh dilakukan terhadap teks-teks yang *dhanniyu ad-dalalah*. Sebaliknya, ijtihad harus juga dilakukakan pada teks-teks yang *qhat'iyyu ad-dalalah*. Sebab pesan dan makna yang ditarik baik dari teks *dhanniyu ad-dalalah* dan *qhath'iyu ad-dalalah* masih membutuhkan untuk didialogkan dengan realitas melalui ijtihad *bi tahqiqi al-manat*. Inilah sesungguhnya hakikat fikih, hakikat hukum Islam, yaitu *jadaliyatu an-nushus bi al-waqa'i*, dialektika antara teks dan konteks.

Bab II

Filosofi Hukum Islam

Hukum Islam sebagaimana hukum lainnya mempunyai bangunan filosofi yang menjadi fondasi perumusan dan penerapannya. Sebagai fondasi, filosofi hukum bersifat sentral sehingga mempunyai kedudukan yang sangat penting. Sayangnya hal ini kerap diabaikan dalam perumusan dan penerapan Syariat Islam. Ayat al-Qur'an dan hadis Nabi seringkali didekati dengan pendekatan yang sangat formalistik dan tekstualistik sebagaimana pendekatan terhadap pasal-pasal yang terdapat dalam undang-undang. Akibatnya perumusan dan penerapan hukum Islam kerap tidak hadir dalam realitas serta mengabaikan tujuan hukum Islam itu sendiri. Bab ini akan mendiskusikan bagaimana hukum Islam seharusnya dirumuskan dan diterapkan sejalan dengan filosofinya sehingga tujuan hukum Islam dapat dipertahankan dalam situasi yang terus berubah.

A. Hukum Islam antara Syariah dan Fikih

Dalam wacana hukum dikenal beberapa istilah yang nampaknya tumpang tindih sehingga tidak saja menyulitkan tetapi juga bisa menimbulkan kesalahan. Beberapa istilah itu adalah *hukum Islam*, *Syariat Islam*, *Syariah*, *Fikih*, *Fikih Islam*, dan *hukum Allah*. Di antara istilah-istilah ini nampaknya istilah *Syariah* lebih populer sehingga lahir istilah Penerapan Syariah, Formalisasi Syariah dan sejenisnya. Pertanyaan yang mungkin muncul adalah apakah istilah-istilah itu memiliki makna yang sama ataukah berbeda.

Pada mulanya, istilah hukum Allah, hukum Islam, Syariah, dan juga fikih mengacu pada makna yang sama, yaitu seluruh ketentuan hukum yang bersumber dari Allah, baik digali dari dalil-dalil yang petunjuknya

pasti *(qhath'iyu ad-dalalah)* maupun dari dalil-dalil yang petunjuknya bersifat dugaan*(dhanniyu ad-dalalah)*, baik yang berkaitan dengan *akidah*, *ahlak* maupun *amaliyah*. Jadi segala sesuatu yang diyakini atau diduga bersumber dari Allah disebut dengan Syariah, fikih atau hukum Allah. Dalam pengertian ini, syariat adalah fikih, fikih adalah syariat, syariat dan Fikih adalah hukum Islam. Ketiganya mengacu pada makna yang sama.

Pada perkembangan berikutnya, bersamaan dengan seruan pembaharuan Syariah (*tajdid asy-Syariah*) dan akibat perubahan hukum Islam akibat perubahan masa (*al-azman*), kondisi *(al-ahwal*), lingkungan *(al-bi'ah)*, dan konteks sosial (*ad-dhuruf)* ahli hukum Islam mulai gelisah. Kegelisahan itu kira-kira dapat dirumuskan dengan pertanyaan berikut "hukum Allah, Syariah, fikih datang dari Allah *kok* bisa di ubah-ubah? Tetapi jika tidak berubah padahal konteks sosialnya berubah, maka hukum Islam akan ditinggalkan pemeluknya. Berdasarkan kegelisahan itu ulama mulai mempertayakan benarkah hukum Tuhan tidak bisa diubah? kalau bisa diubah, hukum jenis mana? saat itulah maka ulama mulai membedakan hukum Islam menjadi dua kategori, yaitu Syariah dan fikih.

Syariah adalah hukum Islam yang diambil dari ayat-ayat atau hadis-hadis Nabi yang petunjuknya pasti (*qath'iyyu ad-dalalah),* sedangkan fikih adalah hukum Islam yang digali (*istinbath-ijtihad*) dari dalil-dalil yang petunjuknya bersifat dugaan *(dhanniyyu ad-dalalah*). Hukum Islam kategori Syariah pada umumnya memiliki karakteristik sebagai berikut:

a. Pada umumnya berupa prinsip-prinsip universal agama, seperti keimanan, keadilan, kejujuran, kebaikan (*at-thayyibat, al-khair, al-ma'ruf*), keburukan (*al-khaba'ist, al-bathil, al-fasid*), halal-haram, kesetaraan (*al-musawah*), kebebasan (*al-hurriyyah*), pertangungjawaban (*al-mas'uliyah*), kemaslahatan (*al-Maslahah*), dan lain-lain.
b. Bersifat universal (*al-ushul-al-kulliyat*) dalam arti tidak mengalami perubahan seiring dengan dengan perubahan ruang dan waktu
c. Bersifat *qath'iyyat*, artinya disarikan secara langsung dari teks-teks yang bersifat *qhath'iyyu ad-dalalah* sehingga kebenarannya bersifat *aksiomatik*, tidak terbantahkan.
d. Tidak memberi ruang ijtihad, sebab diyakini sebagai ajaran yang

dijelaskan secara tegas dalam teks syariat (*al-manshushah)*. Dalam wilayah ini, Ulama Ushul Fikih menggariskan kaidah *la ijtihada muqabatali an-nash* (tidak ada ijtihad di hadapan teks yang *qath'i*)

Adapun hukum Islam kategori fikih mempunyai beberapa ciri khas sebagai berikut:

a. Berpijak pada teks al-Qur'an dan hadis, baik langsung maupun tidak langsung, melalui *nash-nash* yang berupa prinsip-prinsip umum (*al-Mabadi' al-`ammah*) atau spirit *(ruh)nash*.
b. Komprehensif, dalam arti mengatur seluruh perilaku dan tingkah laku manusia yang mencakup hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan sesamanya, maupun hubungan manusia dengan masyarakat dan lingkungannya.
c. Berwatak normatif dan moralistik, dalam arti bahwa segala ketentuan fikih mempunyai pretensi menegakkan sendi-sendi keutamaan perangai dan budi-pekerti yang luhur di samping untuk mewujudkan stabilitas masyarakat.
d. Berwatak proporsional, mengayomi kemaslahatan individu dan kolektif secara bersama-sama dan berimbang. Ketika antara keduanya terjadi kontradiksi, maka yang didahulukan adalah kemaslahatan kolektif.
e. Berwatak elastis dan fleksibel. Sebagai produk ijtihad, hukum fikih memiliki potensi mengalami perubahan dan menjadi ajang perbedaan pendapat.
f. Berwatak *dunyawiyah* dan *ukhrawiyah* artinya pelaksanaan hukum fikih, baik berupa ketaatan maupun pelanggaran, berimplikasi kemaslahatan dan kemafsadatan dunia dan akhirat.
g. Berwatak kontekstual, relatif, temporal, dan lokalitas, dalam arti kebenaran fikih sangat terkait dengan waktu, tempat, situasi dan kondisi dimana fikih hendak dibumikan.

Suatu hal yang perlu dicatat adalah bahwa hukum Islam kategori syariah tidak bisa berubah, tidak bisa digantikan sekalipun situasi, kondisi, dan zaman telah atau akan berubah. Di wilayah ini tidak berlaku kaidah *al-hukmu yaduru*

ma'a illatihi wujudan wa 'adaman (hukum itu ada atau tidak ada tergantung pada sebabnya) maupun kaidah *la yunkaru taghayyuru al-hukmi bi taghayyuri al-ahwal, wa al-amkan, wa al-azman, wa al-bi'ah* (tidak bisa ditolak adanya perubahan hukum yang disebabkan oleh perubahan kondisi, tempat, waktu, dan lingkungan). Sedangkan hukum Islam kategori fikih justru sebaliknya karena ia bersifat lokal (*mahalliyah*), temporal (*waktiyah*), situasional (*zamaniyah*), dan bisa berubah (*al-mutahawwilat wa al-mutaghayyirat*).

Syariah kerap diidentikkan dengan fikih atau sebaliknya. Hal ini bisa menimbulkan masalah jika tanpa kesadaran bahwa apa yang disebut fikih itu adalah dimensi hukum Islam yang terdiri dari hukum-hukum yang berasal dari hasil olah pikir ulama (*ijtihadiyah-dhanniyah*) sehingga bisa berubah, sedangkan syariah adalah dimensi hukum Islam yang terdiri dari hukum-hukum yang tegas dan pasti (*manshushah-qhath'iyyah*) sehingga bersifat universal, absolut, dan berlaku sepanjang zaman. Hukum Islam kategori fikih pada umumnya bersifat "*al-mutaghayyirat*" berpotensi dan bisa berubah. Sedang hukum Islam kategori Syariah bersifat "*ats-tsawabit*" absolut dan tidak bisa berubah. Sekalipun demikian, sebagaimana dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, walaupun Syariah bersifat *qhat'iyu ad-dalalah* namun dalam tataran aplikasinya (*tathbiqnya*) ia tetap bersifat *dhanni*. Artinya sangat mungkin hukum Islam kategori syari'at tidak relevan ketika hendak diterapkan dalam kontek tertentu, sehingga *ijtihad istislahi* yang berbasis *maqhasidu asy-Syariah* bisa sebagai solusi untuk mengatasi kekosongan hukum.

Istilah penerapan Syariah atau formalisasi Syariah yang digunakan oleh umat Islam saat ini seringkali dimaksudkan bukan Syariah dalam arti di atas, melainkan syariah dalam arti fikih. Sehingga yang dimaksud penerapan syariah hakikatnya adalah penerapan fikih atau formalisasi fikih yang sebetulnya bersifat dinamis, tentatif, relatif dan lokalitas. Sebagai contoh, ketika Aceh misalnya mengagas *Qanun* Syariah, maka pertayaannya syariah versi siapa? versi al-imam asy-Syafi'i, Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Ahmad Bin Hambal atau Imam siapa? ataukah perpaduan dari semuanya?. Formalisasi Syariah yang kemudian dipahami sebagai pembakuan fikih ini menjadi bermasalah karena ruang *ijtihad* yang sesungguhnya terbuka lebar dalam fikih kemudian tertutup karena dipahami sebagai syariah yang bersifat

absolut dan universal. Penerapan syariat semestinya mempertimbangkan hukum Islam dalam dimensi syariat yang bersifat universal, tetapi juga mempertimbangkan dimensi fikih yang bersifat lokalitas sesuai dengan situasi, kondisi, dan lingkungan di mana penerapan syariat itu terjadi.

B. Tujuan Penerapan Hukum Islam

Seluruh ulama sepakat bahwa seluruh ketentuan Tuhan yang terdapat di dalam al-Qur'an dan as-Sunnah dimaksudkan untuk menciptakan kemaslahatan manusia baik di dunia saat ini maupun di akhirat nanti (*sa'adatu ad-daraini*). Perintah dan larangan yang termaktub di dalam kedua sumber otoritatif itu tidak lain untuk mengantarkan manusia menuju tujuan hidup yang seharusnya, yaitu kebahagian dunia-akhirat. Kemaslahatan, kebahagian, kebaikan merupakan puncak dari seluruh ketentuan hukum yang telah disyari'atkan. Tidak ada satu ketentuan hukum pun yang dicanangkan untuk selain tujuan itu. Tujuan puncak itulah yang dimaksud dengan *maqhasidu asy-Syariah, tujuan Syariah*.

Istilah *al-maqshid* atau *al-maqashid* dalam bentuk pluralnya secara etimologi bermakna tujuan (*al-Hadf/objective)*, prinsip (a*l-gharadhu/pinciple)*, maksud (*al-mathlub/intent*) dan tujuan akhir (*al-ghayah/goal*). Kata *al-maqshid* dalam bahasa Inggris semakna dengan *end* (al-ind), *telos* (al-tiilus) dalam bahasa Greek-Yunani, *finalite* (al-fiinaaliitiih) dalam bahasa Perancis, dan *zweck* (zafiik) dalam bahasa Jerman.[44] Adapun secara terminologi, para pakar *al-maqshid* memberikan definisi dengan redaksi yang berbeda namun mengacu pada substansi yang sama. Berikut ini adalah beberapa di antara definisi yang ada.

a. Allal al-Fasyi:

اَلْغَايَةُ مِنْهَا وَالْأَسْرَارُ الَّتِي وَضَعَهَا الشَّارِعُ عِنْدَ كُلِّ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِهَا

44 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philoshophy of Islamic Law a Systems Appproach* (Washington: IIIT, 2008), h.2.

"*Maqashid asy-Syariah adalah tujuan akhir dan rahasia-rahasia yang dicanangkan Syari' di balik setiap ketentuan hukum yang disyariatkannya.*"[45]

b. Ibnu Asyur:

مَقَاصِدُ التَّشْرِيْعِ الْعَامَّةُ هِيَ الْمَعَانِي وَالْحِكَمُ الْمَلْحُوْظَةُ لِلشَّارِعِ فِى جَمِيْعِ أَحْوَالِ التَّشْرِيْعِ أَوْ مُعْظَمُهَا بِحَيْثُ لَا تَخْتَصُّ مُلَاحَظَتُهَا بِالْكَوْنِ فِى نَوْعٍ خَاصٍّ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرِيْعَةِ

"*Maqashid asy-Syariah adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang senantiasa menjadi perhatian Syari' dalam seluruh atau sebagian besar pensyariatan hukum.*"[46]

c. Sebagian ulama mendefinisikan:

هِيَ الْهَدْفُ أَوِ الْأَغْرَاضُ أَوِالْمَطْلُوْبُ أَوِ الْغَايَةُ مِنَ الْأَحْكَامِ الْإِسْلَامِيَّةِ

"*Maqashid asy-Syariah adalah tujuan, prinsip, maksud, dan tujuan akhir disyariatkannya Hukum Islam."*

Dari beberapa definisi di atas dapat disimpulkan bahwa *Maqashid asy-Syariah* adalah rahasia, makna, dan hikmah yang berada di balik setiap ketentuan hukum yang disyariatkan Allah. Pertanyaan tentang apa itu makna, rahasia, hikmah di balik Syariah shalat, haji, zakat, pernikahan, perceraian, *hudud*, *qishas* dan seterusnya dapat mengantarkan pada pencarian *Maqashid asy-Syariah* di balik ketentuan hukum tersebut. Sebagian ahli Fikih berpandangan bahwa *Maqashid asy-Syariah* atau *Maqashidu asy-Syari'* atau *al-Maqashid asy-Syariah* sinonim dengan *al-Mashalih*. Abdul Malik al-Juwaini (w.478H/ 1185M) adalah salah satu ulama yang menggunakan istilah *al-*

45 Ahmad ar-Raisuni, *Nadhariyat al-Maqashid inda al-Imam asy-Syatibi* (t.tp.: al-Ma'Had al-Alami li al-Fikr al-Islami, 1990) h.18.

46 Muhammad Thahir Ibnu Asyur, *Maqashid asy-Syariah al-Islamiyah* (Tunisia: Dar as-Salam, 2006), h.39.

Maqashid (tujuan Syariat) dan *al-Mashalih al-Ammah* (kemaslahatan umum) dalam arti yang semakna.[47]

Al-Mashalih adalah jamak dari kata *al-Maslahah* yang berarti *al-khair* (kebaikan) atau *al-manfa'ah* (kemanfaatan). *Al-Maslahah* secara bahasa juga bermakna kebalikan *al-mafsadah* (kerusakan). Kata *maslahat* (dalam Bahasa Indonesia) berasal dari kata *al-Maslahah* dalam Bahasa Arab yang berawal dari kata dasar (*shalaha-yashluhu*). Kamus Besar Bahasa Indonesia mendefinisikan kata *maslahat* dengan sesuatu yang mendatangkan kebaikan (kemaslahatan, dsb.), *faidah*, atau guna. Jadi, kemaslahatan adalah kegunaan, kebaikan, manfaat, dan kepentingan.

Al-Maslahah juga bisa berarti kedamaian sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Baqarah, 2: 227 sebagai berikut:

...وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا...

"*...Dan suami-suami mereka lebih berhak untuk kembali (rujuk) pada mereka, kalau mereka menghendaki rekonsiliasi (menuju kedamaian)...*" (QS. al-Baqarah, 2: 227)

Dengan demikian, kata *al-Maslahah* menunjuk pada arti manfaat yang hendak diwujudkan guna meraih kebajikan atau suatu hal yang lebih baik dalam kehidupan umat manusia. Setiap hal yang mengandung manfaat adalah *maslahah*, baik berupa upaya untuk mewujudkannya (*jalbu al-mashalih*) atau pun upaya menghindarkan hal yang menyebabkan kerusakan (*dar'u al-mafasid*).

Ada beberapa definisi *al-Mashlahah* yang berkembang dalam Ushul Fikih yang memiliki redaksi berbeda namun mengandung substansi yang sama. Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut:

a. Hujjatul Islam, Abu Hamid Al-Ghazali (w. 505H):

الْمَصْلَحَةُ فَهِيَ عِبَارَةٌ فِي الْأَصْلِ عَنْ جَلْبِ مَنْفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضَرَّةٍ ، وَلَسْنَا نَعْنِي بِهِ ذَلِكَ ، فَإِنَّ جَلْبَ الْمَنْفَعَةِ

47 Jaasir 'Auda, *Fikih al-Maqashid: Inathatu al-Ahkam asy-Syar'iyyati bi Maqashidiha, h.* 57.

وَدَفْعَ الْمَضَرَّةِ مَقَاصِدُ الْخَلْقِ وَصَلَاحُ الْخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقَاصِدِهِمْ ، لَكِنَّا نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودُ الشَّرْعِ مِنْ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ : وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ ، فَكُلُّ مَا يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ ، وَكُلُّ مَا يُفَوِّتُ هَذِهِ الْأُصُولَ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ.

Maslahah adalah ungkapan untuk menyebut penarikan manfaat atau penolakan *mudlarat*. Namun, yang kami maksud bukanlah hal itu, karena menarik manfaat dan menolak *mudlarat* adalah tujuan makhluk (manusia) dan kelayakan yang dirasakan olehnya dalam mencapai tujuan. Justru yang kami maksud dengan *maslahah* adalah menjaga atau memelihara sesuatu yang ingin dicapai oleh *Syari'*, yakni pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Setiap hal yang mengandung pemeliharaan lima ini adalah *maslahah* dan segala sesuatu yang meniadakan lima hal ini adalah *mafsadah*. Menghilangkan *mafsadah* juga bagian dari *maslahah*."[48]

Dalam penggalan ungkapannya, al-Ghazali dengan tegas menyatakan bahwa kemaslahatan yang dimaksud adalah melindungi apa yang menjadi tujuan *Syari'* (Allah dan Rasul-Nya), yaitu melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. *Maslahah* yang dimaksud al-Ghazali bukan kemaslahatan yang dipersepsikan akal manusia, sebab *maslahah* model ini semata-mata berorientasi pada meraih tujuan-tujuan sesaat manusia, tidak berorientasi pada pencapaian kemaslahatan abadi atau kemaslahatan akhirat nanti. Al-Ghazali ingin memadukan antara keduanya, walaupun kadang bobot perhatiannya terhadap kemaslahatan *ukhrawi* lebih menonjol.

48 Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), j. 1, h. 286-287.

b. Imam asy-Syathibi (w. 790 H):

فَقَدْ اِتَّفَقَتِ اْلأُمَّةُ بَلْ سَائِرُ الْمِلَلِ عَلَىَ أَنَّ الشَّرِيْعَةَ وُضِعَتْ لِلْمُحَافَظَةِ عَلَىَ الَّضرُوْرِيَاتِ الْخَمْسِ وَهِيَ الدِّيْنُ وَالنَّفْسُ وَالَّنسْلُ وَالْمَالُ وَالْعَقْلُ.لاَ يُقَالُ يَلْزَمُ عَلَىَ هَذَا اِعْتِبَارُ كُلِّ مَصْلَحَةٍ مُوَافِقَةٍ لِمَقْصِدِ الشَّارِعِ أَوْ مُخَالَفَةٍ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَناَّ نَقُوْلُ لاَ بُدَّ مِنْ اِعْتِبَارِ الْمُوَافِقَةِ لِقَصْدِ الشَّارِعِ لِأَنَّ الْمَصَالِحَ إِنَّمَا أُعْتُبِرَتْ مَصَالِحَ مِنْ حَيْثُ وَضَعَهَا الشَّارِعُ.

"Seluruh umat Muslim, bahkan umat seluruh agama-agama, sepakat bahwa Syariat dicanangkan untuk menjaga hal-hal yang primer-dharuriyat bagi kehidupan, yaitu melindungi agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal. Tidak bisa dikatakan bahwa maslahah ada yang sesuai dengan tujuan syari' dan ada yang tidak sesuai. Perkataan yang demikian adalah keliru sebab menurut kami, maslahah dinilai sebagai maslahah hanya apabila telah dicanangkan oleh Syari'."[49]

Tampak jelas dalam ungkapan asy-Syathibi, bahwa tidak semua *maslahah* dapat dijadikan penetapan hukum. *Maslahah* yang dapat dijadikan dasar pijakan adalah kemaslahatan yang telah ditetapkan *Syari'* atau sejalan dengan tujuan-tujuannya dan bukan kemaslahatan yang nyata-nyata berlawanan dengan kehendak *Syari'*.

c. Al-Thufi (657-716H) membagi definisi *maslahah* ke dalam dua kategori, yaitu *maslahah* dalam pandangan *'urf* dan *maslahah* dalam pandangan *syar'iy*. at-Thufi mengatakan;

"Maslahah dalam pandangan 'urf (tradisi masyarakat) adalah sarana yang mengantarkan pada kedamaian dan manfaat, seperti perdagangan sebagai sarana

49 Asy-Syathibi, *al-Muwafaqat,* h. 17.

untuk memperoleh keuntungan. Adapun dalam pandangan Syari', Maslahah adalah sarana (sebab) yang mengantarkan pada tujuan Syari', baik sarana itu berupa ibadah, maupun tradisi masyarakat. Selanjutnya Maslahah terbagi menjadi dua, yaitu Maslahah yang dikehendaki Syari' untuk kepentingannya, seperti ibadah, dan Maslahah yang dimaksudkan Syari' untuk memberikan manfaat pada penduduk bumi dan memberikan garis perjalanan hidup mereka".[50]

Al-Thufi tidak menjelaskan lebih lanjut kemaslahatan kategori mana yang dapat dijadikan sumber hukum. Namun demikian, dari konsep kemaslahatan yang ia ajukan, dapat dibaca dengan jelas bahwa dua kategori yang ia maksudkan dapat dijadikan sumber hukum yang sah walaupun dalam dua kategori Syariat yang berbeda: *Syariat dunyawiyah* dan *Syariat ukhrawiyah* (*ta'abbudiyah*).

d. Yusuf Hamid al-Alim, seorang pakar Ushul Fikih, setelah membeberkan beberapa definisi *Maslahah* dari sejumlah ulama, ia memberikan definisi kesimpulan sebagai berikut:

اَلْمَصْلَحَةُ الشَّرْعِيَّةِ هِيَ اْلأَثَرُ الْمُتَرَتِّبِ عَلَى الْفِعْلِ بِمُقْتَضِ الضَّوَابِطِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِيْ تُرْمِيْ اِلَى تَحْقِيْقِ مَقْصُوْدِ الشَّارِعِ مِنَ التَّشْرِيْعِ جَلْباً لِسَعَادَةِ الدَّارَيْنِ.

"Maslahah Syar`iyyah adalah dampak suatu tindakan yang sejalan dengan garis-garis Syar'iyyah yang dicanangkan untuk merealisasikan tujuan Syari' dalam meraih kebahagiaan dunia-akhirat."[51]

Definisi *al-Alim* di atas tidak beranjak dari definisi-definisi sebelumnya, bahkan tampak lebih konservatif, terutama bila dibandingkan dengan definisi yang dikemukakan ath-Thufi. Dari pembahasan di atas tampak jelas bahwa *Maqashid Syariah* adalah rahasia, makna, dan hikmah yang berada

50 Mustafa Zaid, *al-Maslahah fi at-Tasyri' al-Islami wa Najmuddin at-Thufi*, h. 23.

51 Yusuf Hamid al-Alim, *al-Maqashidu al-Ammah* (t.tp.: Dar al-Amaliyah li al-Kitab al-Islami, 1994), h. 140.

di balik setiap ketentuan hukum yang disyariatkan Allah yang tidak lain adalah terwujudnya kemaslahatan seluruh umat manusia, baik di dunia saat ini maupun dalam kehidupan abadi di akhirat nanti. Kemaslahatan umat manusia akan terwujud jika seluruh kebutuhannya, baik kebutuhan primer-elementer (*ad-Dharuriyat*), sekunder-komplementer (*al-hajiyat*) maupun tersier-suplementer (*at-Tahsiniyat*) terpenuhi dan terlindungi dengan baik. Kebutuhan-kebutuhan itu terumuskan dalam konsep *ad-Dharuriyat al-khamsah* (lima kebutuhan primer) dan ada pula yang menyebutnya dengan *ad-dharuriyatu as-sittah* (enam kebutuhan primer) yang terdiri dari; melindungi agama (*hifzh ad-din)*, melindungi hidup *(hifzh an-nafs)*, melindungi keturunan *(hifzh an-nasl)*, melindungi akal *(hifzh al-'aql)*, melindungi kehormatan *(hifzh al-'ird)* dan melindungi harta *(hifzh al-mal)*. Jika keenam kebutuhan dasar *(dlarury)* ini terpenuhi, lebih lebih apabila enam kebutuhan tersebut dalam level sekunder (*hajy)* dan tersier (*tahsiniy)* juga terpenuhi dengan baik, maka kemaslahatan akan terwujud dan itulah yang menjadi tujuan universal Syariat. Kesimpulan ini merupakan hasil penelusuran ahli Ushul Fikih terhadap hukum-hukum syariat yang banyak ditemukan dalam teks (*nash*) syariat tentang hukum dan alasan pemberlakuannya. Di samping itu, tujuan tersebut dapat diketahui pula melalui nash-nash yang menjelaskan prinsip-prinsip dasar pensyariatan hukum Islam.[52]

Pada awal kelahirannya, *al-hifzhu* lebih dipahami sebagai perlindungan dengan mencegah segala sesuatu yang dapat menghilangkan eksistensi *ad-Dharuriyatu al-Khamsah* atau *as-Sittah* itu. Misalnya untuk melindungi potensi akal dari kerusakan, Syariat mengharamkan minum-minuman keras yang bisa membuat akal tidak berfungsi bahkan rusak. Untuk melindungi keturunan yang baik dan berkualitas, Syariat mengharamkan zina, kekerasan seksual, dan *liwath* (sodomi). Konsep *al-Hifdu* (menjaga) lima atau enam hal dalam hal ini lebih dipahami sebagai upaya pencegahan dan pertahanan yang bersifat preventif.

Asy-Syatibi mengembangkan konsep *al-Hifzh* tidak hanya sebatas pencegahan dan pembelaan (*ad-Difa'*), melainkan juga meliputi upaya

52 Abdul Wahhab, *Ilmu Ushul Fikih*, h. 197.

perwujudan (*al-Ijad)* yang menjadi tujuan Syariah. Menurutnya, *al-Hifzh* (perlindungan) memiliki dua sisi. *Pertama, al-hifzhu min janibi al-wujud,* yakni perlindungan dari sisi perwujudannya yang dapat melanggengkan terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan (*ad-dharuriyat)* tersebut. *Kedua, al-hifzhu min janibi al-'adam,* yaitu perlindungan dari sisi pencegahannya dari hal-hal yang dapat menghilangkan (terpenuhinya kebutuhan tersebut). Jadi, di samping sisi preventif (pencegahan), *al-hifdzh* dalam konsep asy-Syatibi juga mengandung sisi kuratif (melakukan sesuatu).[53] Beberapa contoh di bawah ini dapat memperjelas;

1. Menjaga agama *(hifzh ad-din)*. Menjaga agama dari sisi perwujudannya *(hifzh ad-din min janibi al-wujud)*, Islam mensyariatkan berbagai macam ajaran seperti iman, shalat, puasa, haji, zakat dan sejenisnya, sedangkan menjaga agama dari sisi peniadaannya *(hifdz ad-din min janibi al-'adam)*, maka Islam mensyariatkan ajaran jihad, amar makruf nahi mungkar, larangan murtad dan lain-lain.
2. Menjaga jiwa *(hifzh an-nafs)*. Menjaga jiwa dari sisi perwujudaannya *(hifzhu an-nafs min janibi al-wujud),* Islam mensyariatkan usaha untuk mencari sandang, pangan dan papan, sedangkan menjaga jiwa dari sisi peniadaannya (*hifzhu an-nafs min janibi al-'adam)*, Islam mensyariatkan larangan membunuh, larangan melakukan penindasan, dan lain-lain.
3. Menjaga akal *(hifzh al-aql)*. Menjaga akal dari sisi perwujudannya *(hifzhu al-'aql min janibi al-wujud),* Islam mensyariatkan menuntut ilmu, menggunakan anugerah akal, dan menggunakan kebebasan berfikir terhadap ciptaan Allah swt, sedangkan dari sisi menjaga akal dari peniadaannya *(hifzhu al-'aql min janibi al-'adam*), Islam mensyariatkan larangan atas tindakan apapun yang dapat menghilangkan fungsi akal.
4. Menjaga Keturunan *(hifzh an-nasl)*. Menjaga keturunan dari sisi perwujudannya *(hifzhu al-nasl min janibi al-wujud),* Islam mensyariatkan hukum keluarga mulai dari pra, saat, dan pasca pernikahan, sedangkan menjaga keturunan dari sisi peniadaannya *(hifzhu an-nasl mi janibi al-'adam),* Islam mensyariatkan aturan yang melarang zina, liwath, dan sejenisnya.

53 Asy-Syathibi, al-Muwafaqat, j.2, h.7-8.

Konsep *al-hifzhu* yang ditawarkan asy-Syatibi ini lebih maju dari konsep *al-hifzhu* sebelumnya yang hanya meliputi tindakan preventif. Namun, konsep yang ditawarkan asy-Syatibi dipandang masih belum cukup ketika dihadapkan pada konteks modern dimana kesadaran tentang kesetaraan hak-hak sebagai manusia semakin tumbuh. Konsep *al-hifzhu* (menjaga) oleh Jasser Audah dikembangkan menjadi *al-haqqu* (hak) sehingga terjadi perubahan paradigma dari menjaga sesuatu menjadi hak atas sesuatu. Jaseer, sebagai mana juga dikutip Amin Abdullah menguraikan perkembangan *al-hifd* sebagai berikut:[54]

a. *hifzhu ad-din* (menjaga agama) berkembang menjadi *haqq at-tadayyun wa al-'aqidah* (hak beragama dan berkeyakinan). *Hifzhu ad-din* mesti dipahami sebagai upaya menjaga, melindungi, dan menghormati kebebasan beragama dan berkepercayaan.

b. *hifzhu an-nafs* (menjaga jiwa) menjadi *haqqu al-nafs wa al-hayat* (hak atas jiwa dan atas hidup). *Hifzhu an-nafs* mesti dipahami sebagai teori yang berorientasi kepada perlindungan keluarga dan kepedulian yang lebih terhadap institusi keluarga.

c. *hifzhu an-nasl* (menjaga keturunan) menjadi *haqqu at-tanasul* (hak berketurunan dan ber-reproduksi),

d. *hifzhu al-'aql* (menjaga akal) menjadi *haqqu at-ta'aqqul wa at-tafakkur* (hak untuk berakal dan berfikir). *Hifzhu al-'aql* mesti dipahami sebagai upaya mengembangkan pola pikir dan *riset* ilmiah, mengutamakan perjalanan untuk mencari ilmu pengetahuan, menekan pola pikir yang mendahulukan kriminalitas kerumunan gerombolan, dan menghindari upaya-upaya untuk meremehkan kerja otak, dan lain-lain.

e. *hifzhu al-mal* (menjaga harta) menjadi *haqquat-tamalluk wa al-milki* (hak kepemilikan dan properti)

f. *hifzhu al-'ird* (menjaga kehormatan) menjadi *haqqu al-ikram wa at-takrim* (hak atas penghormatan dan kemuliaan).

Konsep hak dipandang lebih akomodatif terhadap pemenuhan kebutuhan manusia daripada *al-hifzhu,* karena *al-hifzhu* adalah perlindungan yang lahir

54 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah*, h.3.

dari kesukarelaan pihak lain yang melindungi, sedangkan kata *al-haqqu* (hak) adalah kesadaran atas sesuatu sebagai milik seseorang yang wajib dilindungi dan diberikan. Penguasa dalam hal ini Negara, sebagai wakil Allah untuk menegakkan keadilan di muka bumi, berkewajiban menjamin lima atau enam kebutuhan dasar yang menjadi hak warga negaranya dapat terpenuhi dengan baik. Jadi pemenuhan hak dasar warga negara oleh Negara sifatnya wajib, bukan suka rela.

Teori *Maqhasid asy-Syariah* mengalami perkembangan yang sangat pesat. Beberapa kitab dan buku telah ditulis secara khusus untuk menunjukkan posisi penting *Maqhashidu asy-Syariah* sebagai bagian dari sistem hukum Islam yang tidak boleh diabaikan. Kajian pesat teori ini telah sampai pada perkembangan unsur-unsur penting didalamnya. Setelah *al-hifzhu* (menjaga) berkembang menjadi *al-haqqu* (hak), maka saat ini konsep *al-hurriyah* (kebebasan) dipandang lebih mungkin didialogkan dengan kesadaran baru tentang Hak Asasi Manusia.

Al-Hurriyah adalah kebebasan manusia untuk melakukan aktifitas sejalan dengan pertanggungjawaban yang dibebankan padanya. Tidak ada pertanggungjawaban atas sesuatu, dimana tidak ada kebebasan untuk memilih. Konsep *al-hurriyah* juga dipandang lebih sejalan dengan visi dan misi Syariat Islam yang bertujuan membebaskan manusia dari penindasan, eksploitasi, perbudakan dalam arti luas, yaitu perbudakan manusia atas manusia, perbudakan diri terhadap benda-benda, dan perbudakan diri terhadap segala bentuk kesenangan pribadi, kebanggaan dan kesombongan diri terhadap orang lain, serta hal-hal lain yang menjadi kecenderungan ego manusia.

Secara sederhana sesungguhnya pandangan para ulama klasik dan kontemporer itu dapat dirumuskan menjadi satu konsep. Berdasarkan teks-teks Al-Qur'an dan as-Sunnah, Allah swt telah memberikan hak-hak kepada manusia sejak ia terlahir bahkan sejak dalam kandungan dan bahkan sejak sebelum manusia ada, lengkap dengan "kebebasan" untuk mendapatkan dan mempertahan hak-hak itu. Allah swt telah memberikan kepada seluruh manusia, siapapun dan dimanapun dua hal sekaligus, yaitu hak-hak (*al-huquq*) dan kebebasan untuk mendapatkan hak itu (*al-hurriyah*). Kedua hal itulah

yang oleh agama wajib dilindungi. Jadi Agama atau syari'at sesungguhnya melindungi dua hal, yaitu hak dan kebebasan. Agama melindungi hak dan kebebasan manusia untuk beragama, hidup, berpikir, berketurunan, memiliki serta hak dan kebebasan untuk dimuliakan sebagai manusia.

Al-hasil, karena kemaslahatan merupakan tujuan akhir dari seluruh ketentuan hukum yang digariskan Tuhan, maka upaya tafsir, upaya ijtihad terhadap teks-teks suci untuk merumuskan hukum islam, haruslah berpijak pada tujuan Syariah ini. Hukum yang dalam prakteknya tidak membawa kemaslahatan, berarti bukan hukum yang dikehendaki Tuhan, sekalipun dirumuskan dari teks-teks suci. Sebaliknya hukum-hukum yang teryata membawa kemaslahatan, kebaikan dan kedamaian bisa disebut sebagai hukum Tuhan sekalipun tidak dirumuskan secara langsung dari kitab suci.

C. Prinsip Penerapan Hukum Islam

Hukum Islam memiliki beberapa prinsip agar tujuan penerapan hukum Islam dapat tercapai. Menurut Khudari Bik, ada tiga prinsip yang menjadi landasan dalam penerapan hukum Islam, yaitu:[55]

1. Menghilangkan Kesulitan (raf'u al-haraj)

Prinsip pertama dalam penerapan hukum Islam adalah menghilangkan kesulitan (*al-haraj*). Syariat Islam diturunkan ke muka bumi demi menghilangkan segala bentuk kesulitan yang dapat menimpa manusia, bukan sebaliknya justru melahirkan kesulitan baru. Terdapat banyak dalil yang membuktikan bahwa pada prinsipnya Syariat Islam ingin memudahkan manusia serta menghilangkan kesulitan yang melilitnya. Hal ini antara lain ditegaskan dalam ayat-ayat al-Qur'an dan hadis berikut ini:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

"Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu."(QS. al-Baqarah, 2:185)

55 Muhammad Khudari Bik, *Tarikh at-Tasyri' al-Islami*, (Beirut:Dar al-Fikr al-Islami, 1967), h.15-18.

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. (QS. al-Baqarah, 2:286)

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا

Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah.(QS. an-Nisa, 4:28)

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

"*…Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu suatu kesempitan dalam beragama."* (QS. al-Hajj, 22:78).

إِنَّمَا بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ

Aku diutus membawa agama yang memihak kebenaran dan mudah. (HR. ath-Thabarani).[56]

Dalil-dalil di atas membuktikan bahwa salah satu prinsip utama dalam Syariat Islam adalah menghilangkan seluruh bentuk kepicikan dan kesulitan. Hal ini berarti bahwa Islam memberikan kemudahan kepada para penganutnya untuk melaksanakan segala ketentuan sesuai dengan batas kemampuannya. Jika Syariat Islam membebankan sebuah perintah atau larangan kepada manusia melebihi batas kemampuannya, maka Islam akan sulit diterima oleh manusia yang memang diciptakan memiliki sifat lemah. Seluruh ajaran dan aturan yang dibawa oleh Islam tidak keluar dari fitrah manusia itu sendiri. Oleh karena manusia pada fitrahnya memiliki sifat lemah, maka seharusnya Syariat Islam membebankan sesuatu yang mudah untuk dilaksanakan sesuai kemampuan.[57]Hal inilah yang menjadi salah satu sebab mengapa ajaran

56 Abu al-Qasim at-Thabarani, *al-Mu'jam al-Kabir li at-Thabarani* (Kairo: Dar Ibnu Taimiyyah, 1994), j.8, h. 170.

57 Ibnu Asyur, *Maqashid as-Syariah*, h. 60.

Islam bisa bertahan, yakni karena mudah untuk dijalankan. Dari prinsip menghilangkan kesulitan ini, lahirlah berbagai hukum keringanan *(rukhsah)*. Misalnya boleh tidak berpuasa bagi orang yang sakit atau sedang bepergian, memakan barang haram ketika kondisi terdesak, tayammum, pemaafan dalam hukuman, pengalihan sanksi dan lain semacamnya.

2. Meminimalisir beban (taqlil at-takalif)

Prinsip ini merupakan konsekuensi dari prinsip pertama. Syariat Islam menghendaki kemudahan sehingga hukum-hukum yang dibebankan tidaklah terlalu banyak. Jika aturan yang diberikan terlalu banyak, maka ruang gerak akan menjadi sempit dan menyulitkan. Semakin banyak aturan hukum akan semakin banyak pelanggaran terjadi. Al-Qur'an, sebagai sumber utama hukum Islam, tidak banyak memberikan aturan secara detail dan rinci. Jumlah ketentuan hukum yang ada di dalamnya pun sedikit dan mudah untuk dipelajari dalam waktu yang tidak lama. Hal ini ditegaskan oleh QS. al-Maidah, 5:101-102 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ فَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu akan menyusahkan kamu dan jika kamu menanyakan di waktu al-Qur'an diturunkan, niscaya akan diterangkan kepadamu. Allah memaafkan (kamu) tentang hal-hal itu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun. Sesungguhnya telah ada segolongan manusia sebelum kamu menanyakan hal-hal yang serupa itu (kepada Nabi mereka), kemudian mereka tidak percaya kepadanya." (QS. al-Maidah, 5:101-102)

Ayat di atas berkenaan dengan peristiwa yang diriwayatkan dalam Hadis Nabi berikut ini:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَيَا أَيُّهَا النَّاسُ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْحَجُّ فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ فِي كُلِّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهُ ثُمَّ عَادَ فَقَالَفِي كُلِّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَوَمَنِ الْقَائِلُ؟ قَالُوا فُلَانٌ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ قُلْتُنَعَمْ لَوَجَبَتْ وَلَوْ وَجَبَتْ مَا أَطَقْتُمُوهَا وَلَوْ لَمْ تُطِيقُوهَا لَكَفَرْتُمْ

"Dari Abu Hurairah, ia berkata bahwa Rasulullah bersabda, "Wahai manusia sekalian, diwajibkanlah haji atas kalian!" Kemudian ada seseorang yang bertanya, "Apakah setiap tahun wahai Utusan Allah?" Rasulullah tidak menggubris pertanyaan tersebut. Seseorang tadi kembali bertanya, "Apakah setiap tahun wahai Rasulullah?". "Siapakah yang bertanya barusan?", Rasulullah bertanya. "Si Polan", Jawab para sahabat ketika itu. "Demi Dzat yang jiwaku berada dalam genggamannya, seandainya aku berkata ya, maka akan menjadi wajib. Jika sudah terlanjur wajib, kalian tidak akan mampu melaksanakannya. Dan, jika kalian tak mampu melaksanakan, kalian mesti mengkufurinya." (HR. ad-Daruquthni)[58]

3. Bertahap-Evolutif (at-Tadarruj fi at-Tasyri')

Sebelum Islam datang, berbagai macam tradisi telah mengakar kuat di kalangan bangsa Arab. Di antara tradisi tersebut ada yang layak untuk dipertahankan, ada pula tradisi buruk yang harus dimusnahkan. Untuk memusnahkan tradisi yang buruk ini, Islam tidak serta merta memberangusnya sekaligus tanpa kompromi, melainkan dengan cara bertahap. Dengan pendekatan bertahap inilah, Islam dapat diterima oleh bangsa Arab kala itu. Dalam misi mengajak masyarakat arab menyembah Tuhan Yang Maha Esa, Rasulullah tidak serta merta menghancurkan seluruh berhala-berhala yang berada di sekitar Ka'bah. Beliau pada mulanya mengajak para sahabatnya secara diam-diam untuk memeluk agama Islam. Ketika masih berdakwah

58 Abu Hasan al-Ali ad-Daruqutni, *Sunan ad-Daruqutni* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2004) j.3, h.340.

di Mekah, beliau menggunakan dua pendekatan, yaitu sembunyi-sembunyi dan terang-terangan. Demikian halnya al-Qur'an sebagai kitab pedoman juga tidak turun 30 juz sekaligus, melainkan bertahap selama kurang lebih 23 tahun. Itu dilakukan supaya Syariat Islam dapat diterapkan sedikit demi sedikit sehingga menjadi purna.[59]

Prinsip ini terlihat nyata antara lain dalam pelarangan meminum *khamer* yang telah berurat nadi dalam tradisi masyarakat Arab ketika itu. Di mana terdapat acara atau perayaan tertentu, pasti di situ terdapat *khamer* yang turut memeriahkan. Untuk mengajak masyarakat agar tidak meminum *khamer* yang dapat merusak akal ini, Islam tidak langsung memberikan larangan, melainkan melalui proses atau tahapan tertentu hingga akhirnya ia benar-benar dilarang untuk dikonsumsi. Allah berfirman sebagai berikut:

1. Ayat pertama yang turun berkaitan dengan *khamer* hanya menjelaskan bahwa buah kurma sebagai bahan utama *khamer* dapat digunakan sebagai minuman yang memabukkan dan juga bisa digunakan sebagai riski yang baik., yaitu QS. an-Nahl, 16: 67 sebagai berikut:

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا
وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

"*Dan dari buah kurma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan*." (QS. An-Nahl, 16: 67)

2. Di Madinah, ayat tentang khamer turun lagi. Ayat ini belum secara tegas melarang kaum muslimin untuk meminum *khamer* sehingga sebagian kaum muslimin masih meminumnya karena melihat manfaat yang ada pada minuman berbahan perasan anggur tersebut, sebagaimana

59 Dalam penjelasan Manna' al-Qatthan, hikmah diturunkannya Al-Qur'an secara berangsur-angsur adalah (a) meneguhkan hati Rasulullah sebagai pengemban Risalah (b) bentuk tantangan kepada kaum kuffar (c) supaya mudah dihafal dan dipahami (d) supaya Al-Qur'an dapat berdialektika dengan realitas masyarakat dan membumikan ajaran yang terkandung di dalamnya secara berangsur-angsur. Manna' Khalil al-Qatthan, *Tarikh at-Tasyri' al-Islami (at-Tasyri' wa al-Fikih) (*Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1993), h. 47-53.

diungkapkan dalam QS. al-Baqarah, 2:219 sebagai berikut:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُون

"Mereka bertanya kepadamu tentang khamer dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya itu terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". Dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: "Yang lebih dari keperluan." Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berpikir." (QS. al-Baqarah, 2:219)

3. Pada suatu hari Abdurrahman bin Auf membuat jamuan untuk masyarakat berupa makanan dan *khamer* sebagai minumannya. Seluruh yang hadir dalam jamuan tersebut mabuk hingga tibalah waktu maghrib, orang-orang yang masih teler tersebut beranjak melaksanakan shalat berjamaah. Akibatnya bacaan surat imam menjadi tidak karuan dan mengacaukan maknanya.[60] Atas tragedi ini, turunlah ayat yang melarang shalat dalam keadaan mabuk, yaitu QS. an-Nisa, 4:43 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ

"*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu salat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan.*" (QS. an-Nisa, 4:43)

Setelah turun ayat tersebut, masyarakat Arab ketika itu tidak lagi meminum khamer menjelang waktu shalat tiba karena hawatir masih dalam keadaan mabuk. Mereka meminum khamer setelah shalat Isya dan mabuk sampai menjelang shubuh dan ketika subuh tiba, mabuk sudah hilang. Masyarkat Arab masih menenggak *khamer*.

60 Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, j. 2, h. 309.

4. Suatu ketika Uthbah bin Malik menjamu masyarakat, baik Muhajirin maupun Anshar dengan olahan daging unta dan minuman *khamer*. Ketika semua mabuk, situasi menjadi tidak terkontrol. Masing-masing yang hadir dalam jamuan tersebut membanggakan sukunya hingga menjurus saling menjelekkan satu sama lain. Puncaknya terjadi ketika salah satu tamu yaitu Sa'ad bin Abi Waqqash menjadi korban pemukulan. Mereka kemudian mengadukan kejadian tersebut pada Rasulullah Saw. lalu tutunlah ayat yang melarang *khamer* secara mutlak, yaitu QS. al-Ma'idah, 5:90-91:[61]

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٠) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (٩١)

"*Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya khamer, judi, berkorban untuk berhala, dan mengadu nasib dengan anak panah adalah najis termasuk perbuatan syaithan, maka jauhilah agar kalian beruntung.* (90) *Sesungguhnya setan itu bermaksud menjerumuskan kalian dalam permusuhan, kebencian dan menghalangi kalian mengingat Allah dan shalat. Apakah sekarang kalian memahami?*" (91)

Setelah ayat ini turun, menyusul tiga ayat sebelumnya, barulah para sahabat tidak lagi meminum khamer. Allah menetapkan hukum secara evolutif agar cita hukum untuk kemaslahatan tidak menjadi sebaliknya yaitu menyulitkan dan menyusahkan. Hikmah yang dapat diambil dari penjelasan di atas adalah bahwa untuk mengubah kemungkaran yang telah mendarah daging di tengah-tengah masyarakat harus dilakukan secara bertahap. Dalam kasus di atas, seandainya syariat sejak awal melarang *khamer* secara mutlak,

61 Muhammad Ali as-Shabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkam* (Beirut: Dar Ibnu Abbud, 2004), j.1, h. 193.

kemungkinan besar larangan tersebut akan sulit diterima oleh masyarakat ketika itu.

D. Hak Allah dan Hak Adami

Dalam pembahasan filsafat hukum Islam (Ushul Fikih), dikenal istilah Hak Allah dan Hak adami. Kedua istilah ini merupakan kesimpulan penelusuran para ahli hukum Islam terhadap teks-teks (*an-Nushus*) yang menjabarkan tentang hukum-hukum syari'at. Setelah membuktikan bahwa tujuan syariat adalah kemaslahatan manusia, para ulama juga menemukan bahwa kemaslahatan itu ada yang bersifat universal dan individual. Hal ini berarti bahwa segala bentuk tindakan yang dibebankan (*taklif*) oleh syariat kepada manusia tentu tidak lain demi kemaslahatan mereka, baik secara kolektif-universal maupun individual. Hukum-hukum syariat yang mengandung kemaslahatan bagi manusia secara kolektif-universal dikategorikan sebagai "hak Allah". Hak tersebut disandarkan kepada Allah (Hak Allah) sebab kemaslahatan yang terdapat dalam hukum itu dicanangkan semata-mata untuk kemaslahatan seluruh manusia secara kolektif. Sedangkan hukum-hukum syariat yang mengandung kemaslahatan bagi manusia secara individual dikategorikan sebagai "Hak Adami".[62]

Ada beberapa teori tentang Hak Allah dan Hak Adami ini, antara lain sebagai berikut:

a. Asy-Syatibi, seorang pakar Fikih Madzhab Maliki. Menurutnya ada tiga kategori tentang hak Allah dan Hak Adami, yaitu [1] Hak Allah, [2] Hak Allah dan Hak Adami di mana Hak Allah lebih dominan, dan [3] Hak

62 Secara bahasa, kata hak dalam bahasa arab digunakan untuk menunjuk beberapa makna: (a) ketetapan dan kewajiban (b) mencakup secara keseluruhan (c) salah satu dari nama Allah [al-Haq] (d) kebenaran (e) keadilan (f) keyakinan (g) salah satu nama Al-Qur'an atau Islam (h) dan lain-lain seperti milik, harta, zakat, pertolongan, dan bagian. Kesemua makna-makna tersebut diambil dari kata hak yang terdapat dalam Al-Qur'an. Dalam terminologi Fikih, yang dimaksud dengan hak adalah sesuatu yang ditetapkan menjadi milik Allah atau seseorang di mana ia menjadi tanggungan orang lain Muhammad Abdul 'Athy Muhammad 'Aly, *al-Hukm at-Taklifi wa ma Yata'allaqu bihi min Ahkam*, (Kairo: Dar al-Hadis, 2007), h.183-187.

Allah dan Hak Adami di mana sisi Hak Adami lebih dominan.[63]Jadi menurut beliau, tidak ada satu hukum Allah pun yang terlepas dari hak Allah.[64]Mengingat Hak Allah hakikatnya adalah untuk kemaslahatan umum, maka pernyataan tidak ada Hukum Allah yang terlepas dari Hak Allah bermakna tidak ada satu hukum syariat yang murni hanya untuk mewujudkan kemaslahatan manusia secara individual, melainkan di dalamnya pasti mengandung kemaslahatan umum. Asy-Syathibi juga berpendapat bahwa tidak ada hukum Allah yang memiliki dua sisi (Hak Allah dan Hak adami) yang seimbang. Dengan kata lain dalam setiap hukum Allah pasti ada yang mendominasi salah satunya dari Hak Allah (kemaslahatan umum) dan Hak Adami (kemaslahatan inividual).

b. Ahli Ushul Fikih Madzhab Hanafiyah. Mereka mengklasifikasi menjadi empat, yaitu: Hak Allah murni, Hak Adami murni, Hak Allah dan Hak Adami di mana sisi pertama lebih dominan, dan terakhir adalah Hak Allah dan Hak Adami di mana sisi kedua lebih dominan.[65]Dalam empat kategori tersebut, ulama madzhab Hanafiyah memberikan ruang khusus bagi hak Adami.

Dari dua model klasifikasi di atas terlihat bahwa asy-Syatibi lebih teosentris (menekankan Hak Allah), sedangkan Madzhab Hanafiyah lebih antroposentris (menekankan Hak Adami). Dua model ini sama-sama didasarkanpada hasil *istiqra' (peneitian deduktif)*, yakni melihat teks-teks yang menjelaskan hukum syariat secara umum dan kemudian ditarik suatu kesimpulan khusus.

Menurut Madzhab Hanafiyah, seluruh hukum-hukum syariat bermuara

63 Ibrahim bin Musa as-Syatibi, *al-Muwafaqat,* h. 539-542.

64 Dalam hal ini, as-Syatibi menuturkan, "Setiap hukum syariat tidak mungkin terlepas dari hak Allah, yaitu bertujuan untuk menghamba kepada-Nya. Adalah kewajiban bagi setiap hamba untuk menghambakan diri kepada Allah, melaksanakan perintah-Nya serta menjauhi larangan-Nya. Jika ada hukum syariat yang nampaknya merupakan hak hamba semata, maka hal tersebut tidaklah demikian. Melainkan di situ pasti terdapat hak Allah namun hak hamba lebih dominan. Asy-Syathibi, *al-Muwafaqat,* h. 538.

65 Abdul Wahhab, *Ilmu Ushul Fikih,* h. 210-211, Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fikih* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th.), h.323.

pada tujuan memberikan kemaslahatan bagi seluruh manusia, baik secara umum maupun personal. Penyebutan Madzhab Hanafiyah pada kemaslahatan umum dengan istilah Hak Allah adalah untuk memberikan kesan sakral pada kemaslahatan yang mencakup kepentingan seluruh manusia ini. Berbeda dengan hal ini, asy-Syatibi mengatakan bahwa sebuah hukum dikategorikan Hak Allah adalah karena berdimensi *ta'abbudi* di mana otoritas Allah atas hukum tersebut tidak dapat diganggu gugat.[66]

Meski tampak berbeda, pada tataran metodis-praktis keduanya memiliki kesimpulan yang sama. Hukum-hukum yang dikategorikan sebagai Hak Allah adalah ketentuan Syariat yang bersifat mengikat kepada seluruh manusia demi kemaslahatan mereka secara umum, tidak dapat digugurkan kecuali oleh Allah sendiri, dan harus dilaksanakan sesuai dengan cara dan tujuan disyariatkannya. Sedangkan hukum syariat yang termasuk dalam Hak Adami adalah ketentuan yang disyariatkan demi kemaslahatan manusia secara personal, dan dapat digugurkan pelaksanaannya oleh orang-orang yang menjadi korban atau dirugikan.

Untuk menentukan apakah sebuah ketentuan hukum syariat bersifat mengikat dan tidak dapat digugurkan, maka harus melihat teks-teks yang menjelaskan tentang ketentuan hukum tersebut. Apabila terdapat teks yang menjelaskan bahwa ketentuan hukum syariat yang dimaksud dapat digugurkan, maka hukum Syariat tersebut digolongkan sebagai Hak Adami. Sebaliknya, jika tidak didapati teks yang menjelaskan bahwa hukum tersebut dapat digugurkan, atau terdapat teks yang menyatakan bahwa ketentuan hukum tersebut berlaku secara mengikat dan tidak dapat diganggu gugat oleh umat secara individu, maka hukum syariat tersebut digolongkan sebagai Hak Allah.

Di sinilah letak kemungkinan perbedaan pendapat para juris Islam dalam meletakkan sebuah ketentuan hukum syariat dalam kategori Hak Allah ataukah Hak Adami. Boleh jadi, seorang ulama mendapati penjelasan teks bahwa ketentuan hukum tertentu dapat digugurkan sehingga digolongkan sebagai Hak Adami, sedangkan ulama yang lain tidak mendapati penjelasan bahwa

66 Abdul 'Athy, *al-Hukm at-Taklifi,* h. 185.

ketentuan hukum tersebut dapat digugurkan, maka akan menggolongkannya dalam Hak Allah.Pembagian Hukum Islam terkait dengan dimensi Hak Allah dan Hak Adami dalam Hukum Islam menurut Ulama Madzhab Hanafiyah adalah sebagai berikut:

a. Hukum yang Berdimensi Hak Allah

Dalam hukum Syariat yang berdimensi Hak Allah mengandung kemaslahatan yang bersifat umum. Manusia sebagai subjek hukum harus melaksanakan ketentuan hukum dengan sempurna, yakni tidak boleh meremehkan dan membatalkannya. Dalam keadaan apapun, perbuatan ini harus dilaksanakan dan tidak dapat diganggu gugat oleh siapapun secara individu. Setidaknya menurut Hanafiyah terkumpul delapan macam perbuatan yang bernaung dalam hukum yang berdimensi Hak Allah sebagai berikut:[67]

1) Perbuatan yang murni berdimensi ibadah, seperti shalat, puasa, zakat, haji bagi yang mampu, dan pondasi keimanan yang mendasarinya. Maksud dari disyariatkannya ibadah-ibadah ini tak lain demi menegakkan agama. Ditegakkannya sendi-sendi agama merupakan syarat bagi terciptanya tatanan masyarakat yang damai dan tenteram.
2) Perbuatan yang berdimensi ibadah berbiaya. Misalnya zakat fitrah. Di satu sisi disebut ibadah karena ia dilaksanakan demi mendekatkan diri kepada Allah dengan cara memberi santunan kepada fakir-miskin. Di sisi yang lain disebut berbiaya karena dalam pelaksanaannya, zakat fitrah dikeluarkan bukan hanya untuk yang mengeluarkan zakat fitrah saja, melainkan juga orang-orang yang menjadi tanggungan nafkahnya.[68]
3) Pembayaran upeti (pajak) yang di dalamnya terkandung makna ibadah. Syariat Islam menetapkan kewajiban pembayaran upeti berupa sepuluh

67 Wahbah, *Ushul al-Fikih al-Islami*, j.1, h. 154-157.

68 Menurut Abdul Wahhab Khallaf, yang juga termasuk dalam kategori ini seharusnya tidak hanya zakat fitrah, tetapi juga zakat *mal*. Sebab, kewajiban menunaikan zakat tidak hanya wajib bagi harta orang yang sudah balig dan berakal saja, melainkan juga atas harta orang yang tidak balig (seperti anak kecil) atau tidak berakal (seperti orang gila) sebagaimana menurut jumhur ulama. Lihat Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fikih,* h. 210-211.

persen dari hasil tanaman atas orang non muslim yang bermukim di kompleks Islam, atau sepuluh persen dari biji-bijian atau buah-buahan yang diperdagangkan bagi orang non muslim yang berdagang di Darul Islam. Ini yang disebut dengan *'usyr*.[69]

4) Membayar upeti sebagai sanksi, seperti pembayaran *kharaj*. Pembayaran *kharaj* dibebankan kepada non muslim sebagai biaya keamanan berada di kompleks kaum muslimin. Baik *kharaj* maupun *'usyr*, semua ditetapkan demi kemaslahatan umum.
5) '*Uqubah Kamilah*, seperti *had* zina, pencurian, dan minum *khamer* serta berbagai *ta'zir* yang diberlakukan oleh pemerintah. Menurut kalangan Hanafiyah, sanksi-sanksi tersebut termasuk dalam koridor Hak Allah sebab pensyariatannya ditujukan untuk kemaslahatan umum.
6) '*Uqubah Qashirah*, seperti terhalangnya harta waris bagi ahli waris dikarenakan membunuh orang yang akan mewariskan harta kepadanya.
7) Sanksi yang berdimensi ibadah, seperti *kaffarat* bagi pelanggar sumpah. Bagi pelanggar dikenai sanksi di mana dalam sanksi tersebut terdapat unsur ibadah seperti memerdekakan budak atau memberi santunan fakir miskin.
8) Hak yang berdiri sendiri, seperti diwajibkannya seperlima harta *ghanimah* untuk disalurkan pada kemaslahatan umum.[70]

---

69 Kewajiban tersebut ditetapkan berdasarkan sunnah, ijma', dan argumen rasional. Rasulullah bersabda, "Sesungguhnya *'Usyr* hanya diwajibkan atas orang yahudi dan orang nasrani. Kaum muslimin tidak wajib membayar *'Usyr*." Sedangkan dasar ijma' yang dimaksud adalah tindakan Umar bin Khattab di Hadapan para sahabat ketika mengutus para petugas pengambil *'Usyr* dan tidak ada seorang pun yang membantahnya. Argumen rasional yang menjadi dasar kewajiban pembayaran '*usyr* atas kaum non muslim ini adalah, setiap pedagang non muslim yang berpindah dari satu daerah ke daerah yang lain pada masa itu tentu membutuhkan jaminan keamanan atas diri dan harta dagangannya.Untuk itu, daerah yang dimasuki oleh para pedagang tersebut berhak mendapatkan kompensasi atas jaminan keamanan yang diberikan. Lihat Kementerian Wakaf Kuwait, *al-Mausu'ah al-Fikihiyyah al-Kuwaitiyyah* (Kuwait: Dar as-Salasil, t.th.), j. 30, h.102-103.

70 *Ghanimah* merupakan salah satu pendapatan negara Islam pada masa lalu. Harta ini diproleh dari tangan orang kafir melalui peperangan. Sehingga harta ini dikenal dengan harta rampasan perang.Abi Ya'la Muhammad Bin Husain Al-Farra' al-Mawardi, *Al-Ahkam As-Sulthaniyyah*, (Bairut: Dar al-Kutub, 1983), h. 136.

b. Hukum yang Berdimensi Hak Adami

Hukum syariat yang masuk dalam kategori ini disyariatkan untuk kemaslahatan individual, seperti ketentuan hukum yang ada dalam mu'amalah. Oleh karena sifatnya individual, maka hak tersebut diserahkan kepada pemilik hak tersebut. Mislanya hutang piutang, seorang kreditur berhak atas hutang yang menjadi tanggungan debitur. Namun demikian, kreditur dapat membebaskan hutang yang menjadi tanggungan debitur.

c. Hukum yang Berdimensi Hak Allah dan Adami sekaligus akan tetapi yang lebih dominan adalah Hak Allah.

Misalnya *had qadzaf* (menuduh zina). Di satu sisi, ia merupakan hak Allah karena di dalamnya terdapat aspek yang dapat mewujudkan kemaslahatan umum berupa menjaga harga diri manusia serta mencegah terjadinya permusuhan. Di sisi lain, *had qadzaf* juga mewujudkan kemaslahatan personal dengan cara menghilangkan cela yang menimpa pihak yang tertuduh melakukan zina serta mengembalikan nama baiknya. Akan tetapi, sisi pertama lebih menonjol dibandingkan dengan sisi kedua sehingga sanksi ini tidak dapat digugurkan oleh orang sebagai individu. Akan tetapi bisa digugurkan oleh Allah dengan pertaubatan individu maupun pertaubatan sosial (*amalan shalihan*).

d. Hukum yang berdimensi Hak Allah dan Adami sekaligus akan tetapi yang lebih dominan adalah Hak Adami

Hanafiyah memberikan contoh untuk Hak ini dengan "hukuman *qishas*" bagi orang yang membunuh dengan sengaja.[71]Hukuman

71 Pada dasarnya Qishas, Had, dan ta'zir itu sama-sama disyariatkan sebagai hukuman bagi tindakan kriminal. Akan tetapi ketiganya diletakkan pada posisi yang berbeda. *Qishas* ditujukan bagi pelaku tindakan kriminal yang menyangkut badan/nyawa (*jinayat al-abdan*) yang bertujuan untuk menjaga kelangsungan hidup manusia (*hifdzu an-nafs*). Sedangkan *Had* ditujukan untuk pelaku tindakan kriminal yang menyangkut harta, akal, serta harga diri yang tujuannya untuk menjaga harta, akal, dan harga diri (*hifdzu al-mal, 'aql, 'a'radl* dan lain-lain). Sedangkan *ta'zir* berbeda dengan kedua model sanksi di atas sebab ia tidak ditentukan langsung oleh syariat melainkan menurut kebijakan pemerintah.

ini memiliki dua sisi. Sisi pertama yakni Hak Allah (kemaslahatan umum) karena tujuan dari pensyariatan hukuman ini adalah menjaga kelangsungan hidup manusia dan mengurangi tindakan-tindakan kriminal (pembunuhan) yang dimurkai oleh Allah Swt. Namun dalam *qishas* juga terdapat Hak Adami (kemaslahatan yang bersifat individual) yakni menenteramkan keluarga korban dengan dibunuhnya pembunuh. Di antara Hak Allah dan Hak Adami ini ternyata Hak Adami lebih dominan yang ditunjukkan oleh pemberian kewenangan kepada pihak korban untuk memberikan pengampunan terhadap pelaku, (QS. al-Baqarah, 2:178). Namun demikian, meskipun diampuni, bukan berarti si pelaku pembunuhan bisa bebas sepenuhnya dari hukuman. Pengadilan harus tetap menjatuhkan hukuman bagi pelaku pembunuhan yang sudah mendapatkan pengampunan dari pihak korban meskipun tidak setimpal yaitu dengan mekanisme *diyat* atau *ta'zir*.

Jika diperhatikan dari pandangan Hanafiyah, semua ketentuan hukum syariat mengenai sanksi tindakan kejahatan berdimensi Hak Allah yakni mengandung kemaslahatan yang bersifat umum. Beberapa di antaranya murni Hak Allah, seperti *Had* pencurian dan zina sehingga sanksi tersebut tetap harus dilaksanakan meskipun pihak korban memberikan pemaafan, sedangkan lainnya merupakan perpaduan antara Hak Allah dan Hak Adami, seperti *had qadzaf* tergolong ketentuan yang didominasi oleh dimensi hak Allah sehingga ketentuannya masih sama dengan ketentuan yang hanya berdimensi Hak Allah, yakni tidak bisa digugurkan oleh korban meskipun pelaku mendapat pengampunan korban. *Had qishas* termasuk dalam ketentuan hukum yang berdimensi Hak Allah dan Hak Adami namun didominasi oleh Hak adami. Itu artinya, pelaksanaan hukuman *qishas* diserahkan kepada keluarga korban. Mereka bisa minta dilaksanakan *qishas* bisa pula mengugurkannya dengan memberikan maaf pada pelaku, meskipun demikian pengadilan tetap harus menggantinya dengan hukuman lain.

Penerapan kategori Hak Allah dan Hak Adami dalam konteks *hudud* sebagaimana di atas sesungguhnya masih diperselisihkan oleh para ulama. Misalnya berbeda dengan Madzhab Hanafiyah yang mengatakan bahwa

had qadzaf masuk kategori *Hukum yang Berdimensi Hak Allah dan Adami sekaligus akan tetapi yang lebih dominan adalah Hak Allah* sehingga hukuman tidak bisa dibatalkan, Imam Syafi'i sebagaimana diutarakan oleh al-Kasani menyatakan bahwa *had qadzaf* tergolong ketentuan Hak Adami murni sehingga pelaksanaan *had* tersebut dapat digugurkan apabila pihak korban memberikan permaafan.[72] Perbedaan pendapat mengenai kategorisasi *had* apakah masuk dalam Hak Allah dan Hak Adami ini menunjukkan bahwa kategorisasi tersebut bersifat *ijtihadi*. Oleh karena itu, seandainya ditemukan dalil bahwa hukum *had* pencurian dan zina dapat digugurkan, maka itu tergolong sebagai hukum yang berdimensi Hak Adami.

Sesuatu yang penting dalam konsep hak Allah dan hak Adami ini adalah bahwa hak Allah didefinisikan sebagai hak yang menyangkut kemaslahatan manusia secara umum (bukan individual), sebagaimana dalam konsep asy-Syathibi, dan hak yang mempunyai dimensi ilahiyah, sebagaimana dalam konsep ulama Hanafiyah. Persoalannya sebagaimana disebutkan di atas adalah adanya perbedaan definisi, kategori, dan penerapan kedua jenis hak ini dalam kategori-kategori hukuman pidana. Perbedaan-perbedaan ini sesungguhnya juga menunjukkan adanya kemungkinan untuk merumuskan kembali mengenai apa yang disebut hak Allah sebagai kemaslahatan manusia secara umum bukan individual. Karena hak Allah menyangkut kemaslahatan umum, maka mekanisme penentuan apakah sebuah hukuman pidana tertentu itu masuk dalam kategori Hak Allah atau tidak, semestinya dapat dilakukan melalui kesepakatan publik. Mekanisme ini sesungguhnya bukan hal baru dalam Islam karena meskipun memiliki dimensi yang berbeda mekanisme *ijma* dalam hukum Islam adalah ruang untuk menentukan kesepakatan umum.

Suatu hal yang perlu dicatat adalah bahwa kedua kategori hukum sebagai hak Allah maupun hak adami, keduanya dapat digugurkan. Jika hak adami-individu dapat digugurkan oleh pemaafan korban atau pihak yang dirugikan, maka hak Allah dapat digugurkan dengan pertaubatan individu maupun pertaubatan sosial (*amalan shalihan)*. Dalam diskusi singkat beberapa

72 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fikih*, h. 325.

pakar muslim muncul pertayaan, jika *haqqu allahu* semakna dengan *Haqqu al-mujtama'(hak masyarakat)* karena ia disyari'atkan untuk mewujudkan kemaslahatan umum, maka apakah hak-hak itu dapat digugurkan berdasarkan oleh negara sebagai wakil Tuhan di bumi? penulis menjawab, dalam hukum-hukum yang berdimensi duniawiyah (dalam bahasa al-fikih al-islami "*al-jaza' ad-dunyawiy*" atau *al-uqubat ad-dunyawiyah*) seperti hukuman pencurian, perzinahan, pencemaran nama baik, hukuman mati (*qishas*), permberontakan dan sejenisnya, sebagai wakil Tuhan, maksudnya wakil masyarakat maka Negara boleh saja menggugurkan hukuman-hukuman itu dan menggantinya dengan hukuman lain yang lebih memberikan kemaslahatan bagi pelaku. *Wallahu a'lam*.

Bab III

Hudud Dalam Tatanan Hukum Islam

A. Pengertian *Hudud*

Hudud adalah bagian dari *uqubah* (sanksi pidana) dalam Hukum Islam sebagai akibat dari *jarimah* atau *jinayah* yang dilakukan. *Uqubah* sendiri merupakan bagian dari pembahasan tentang *Jarimah* atau *Jinayah* (hukum pidana Islam).

1. Pengertian Jarimah dan Jinayah

Secara terminologis *jarimah* adalah larangan-larangan syariah yang diancam dengan sanksi pidana *had* atau *ta'zir*. Larangan syariat bisa berupa pengabaian terhadap sesuatu yang diperintahkan atau sebaliknya pelanggaran atas sesuatu yang dilarang. Pengabaian terhadap perintah atau pelanggaran terhadap larangan yang tidak memiliki sanksi pidana tidak disebut sebagai *jarimah*. Sebagian ulama berpendapat bahwa *jarimah* sinonim dengan *jinayah* yakni ketika *jinayah* didefinisikan dengan pelanggaran terhadap enam kebutuhan dasar manusia *(ad-dharuriyyat as-sittah)*, yaitu perlindungan agama, jiwa, keturunan, kehormatan, akal, dan harta. Menurut definisi ini, *jinayah* mencakup *qishas*, *hudud*, pelukaan, pemukulan, dan aborsi. Namun sebagian ulama lainnya mendefinisikan *jinayah* khusus pada pelanggaran *Qishas* dan *Hudud* sehingga cakupan maknanya menjadi lebih sempit daripada *jarimah*.

Dalam pengertian yang sama, *jinayah* dan *jarimah* secara sederhana dapat dibagi menjadi empat macam yaitu[1] *jarimah* atau *jinayah qishas*, [2] *jarimah* atau *jinayah hudud*, [3] *jarimah* atau *jinayah diyat,* dan [4] *jarimah* atau *jinayah ta'zir*.

2. Pengertian Hudud

Kata *hudud* adalah bentuk plural dari kata *had* yang berarti mencegah *(al-man'u)*. Sanksi-sanksi pidana (*al-uqubat*) disebut *hudud* karena ia bisa mencegah seseorang untuk melakukan pelanggaran terhadap larangan syariah. Al-Qur'an sendiri menggunakan kata *hudud* bukan untuk makna hukuman, melainkan untuk makna batas-batas yang telah ditentukan Allah. Kurang lebih 13 kali Allah menggunakan kata *hudud*, 1 kali dalam konteks puasa (al-Baqarah, 187), 6 kali dalam konteks perceraian (al-Baqarah, 229-230), 1 kali dalam konteks aturan waris (an-Nisa', 4:13), 1 kali dalam konteks *dhihar* (al-Mujadilah, 58:4), 1 Kali dalam konteks aturan pasca perceraian menyangkut hak dan kewajiban suami-istri (at-Thalaq, 65:1) dan 2 kali menyangkut segala sesuatu yang telah diturunkan Allah. Al-Qur'an teryata sama sekali tidak menggunakan *hudud* dalam konteks *jarimah* atau *jinayah*, baik jarimah *hudud* maupun *qishas*. Jika *hudud* dianggap sebagai ajaran yang penting, maka seharusnya ajaran itu adalah menyangkut hal-hal yang disebutkan al-Qur'an. Ini berarti ada pergeseran makna *hudud*.

Menurut ulama Hanafiyah secara terminologis *had* adalah sanksi-sanksi pidana *(uqubat)* yang telah ditentukan bentuk dan ukurannya oleh syariah sebagai upaya untuk melindungi Hak Allah (hak universal atau hak kolektif manusia).[73]

Ta'zir tidak disebut *had* karena bentuk dan ukuran sanksi pidananya

73 Jarimah sebagai hak Allah maksudnya adalah apabila ia menyentuh hak-hak masyarakat secara kolektif, menyentuh rasa aman dan sistem sosial masyarakat. Adapun Hak Adami (hak manusia secara individu) adalah apabila ia menyentuh hak-hak individu masyarakat. Hukuman-hukuman pidana *(uqubat)* menjadi hak (kolektif) Allah bilamana disyari'atkan untuk melindungi kemaslahatan jama'ah yaitu perlindungan terhadap kehormatan *(al-a'radh),* keturunan *(al-ansab*), harta *(al-amwal)*, akal *(al-uqul)* dan jiwa *(al-anfus)*. Hanya saja sebagian uqubat ada yang murni menjadi hak (kolektif) Allah dan ada yang murni menjadi hak individu serta ada yang menjadi hak (kolektif) Allah dan (individu) manusia secara bersama-sama. Uqubah yang menjadi hak Allah tidak dapat digugurkan oleh manusia sebagai individu. Sebaliknya ia hanya bisa di gugurkan oleh pemaafan Allah melalui pertaubatan sosial (*taubah wa islah*). Sedang uqubah yang menjadi hak individu manusia dapat digugurkan melalui pengampunan manusia secara individu sebagian korban. Pembahsan lebih dalam, telah dikaji dalam sub bab "hak Allah dan hak manusia". Lihat Wahbah, *al-Fikih al-Islami*, j.6, h.12, dan Abdul Qadir Audah, *at-Tasyri' al-Jina'i al-Islami* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1992), j. 1, h. 126.

ditentukan oleh *qadli* atau hakim. *Qishas* juga tidak termasuk *had* karena meskipun bentuk dan ukuran sanksinya ditentukan oleh syariat, namun *qishas* disyariatkan untuk melindungi Hak Adami (hak individual manusia), bukan Hak Allah (hak universal manusia).[74] Berbeda dengan Ulama Hanafiyah, jumhur ulama memaknai *had* atau *hudud* sebagai sanksi-sanksi pidana yang ukuran dan bentuknya telah ditentukan oleh Allah baik disyariatkan untuk melindungi Hak Adami maupun Hak Allah.[75]

Perbedaan definisi di atas menyebabkan perbedaan pendapat mengenai jumlah *hudud.* Menurut Hanafiyah, *hudud* yang menjadi hak Allah ada lima, yaitu *had as-sariqah* (pencurian), *had az-zina* (zina), *had asy-syurbi* (minuman keras), *had as-sukri* (mabuk-mabukan), dan *had al-qadzaf* (pencemaran nama baik). Jumhur Ulama menyebutkan *hudud* ada delapan macam, yaitu *had as-sariqah* (pencurian), *had az-zina* (zina), *had asy-syurbi* (minuman keras), *had al-qadzaf* (pencemaran nama baik), *had al-qishas, had ar-riddah*, *had al-baghyu* (pemberontakan), dan *had quttha'u at-thariq* (pembegalan).[76] Ibnu Jizziy Al-Maliki berpendapat, *jinayah* atau *jarimah* yang mendapatkan sanksi pidana *(uqubat)* ada 13 macam, yaitu pembunuhan, pelukaan, zina, pencemaran nama baik, minum *khamer*, pencurian, pemberontakan, pemurtadan, kemunafikan, mencaci Allah, mencaci para Nabi dan Malaikat, praktik sihir, dan meninggalkan shalat dan puasa.[77]

Paparan ini menunjukkan bahwa ulama berbeda dalam mendefinisikan *jarimah* atau *jinayah*, dan berbeda pula dalam menentukan mana yang masuk dalam kategori *hudud.* Perbedaan ulama dalam menentukan hukuman apa yang masuk dalam kategori *hudud,* cukup sebagai alasan untuk menggugurkan hukuman dalam hal-hal yang diperselisihkan tersebut. Hal ini sejalan dengan kaidah fikih yang sangat masyhur yaitu a*l-Hudud Tudra'u bi as-Syubuhat* (hukuman *hudud* wajib dihindarkan jika terdapat keraguan), termasuk didalamnya keraguan madzhab yang dicerminkan oleh perbedaan pendapat di atas.

74 Wahbah, *Al-Fikih al-Islami* j.6, h.12

75 Wahbah, *Al-Fikih al-Islam,*j. 6, h.12

76 Wahbah, *Al-Fikih al-Islam*, j.6. h.13

77 Audah, *at-Tasyri' al-Jina'i*, j. 2, h. 540.

Hudud juga didefinisikan sebagai hukuman yang telah menjadi ketentuan dan sebagai Hak Allah sehingga tidak boleh ditukar, diganti, diubah dengan ketentuan lain, dan tidak boleh dimaafkan oleh siapapun.[78]Pernyataan *tidak dapat diganti atau diubah* dalam definisi terebut adalah tidak tepat karena dalam beberapa kasus zina dan pembunuhan, Rasulullah Saw seringkali berupaya mencari alternatif lain dan melakukan rekayasa hukum agar seseorang terhindar dari hukuman *hudud*. Demikian pula peryataan *tidak dapat dimaafkan oleh siapapun* juga tidak tepat sebab hukuman hudud, khususnya yang menjadi Hak Allah dapat digugurkan dan dimaafkan dengan pertaubatan kepada Allah (pertaubatan individual) dan melakukan *islah atau amal shalih* (pertaubatan sosial) meskipun tentu saja tanpa mengabaikan hak korban jika ada pihak yang dirugikan karena perbuatan pidana tersebut.

Manusia memang tidak dapat menggugurkan *hudud* yang menjadi Hak murni Allah, tetapi Allah dapat mengugurkan jika pelaku bertaubat dan memperbaiki kesalahannya termasuk memenuhi hak korban jika ada pihak yang dirugikan. Bahkan dalam sebuah kaidah fikih dinyatakan bahwa *pertaubatan kepada Allah jauh lebih mudah ketimbang pemaafan dari manusia (huququllahi mabniyatun ala al-musamahah wa huququ al-ibad mabniyatun ala al-musyahhah)*. Ini berarti pengguguran *Hudud* yang menjadi hak Allah lebih mudah dari pada pengguguran *hudud* yang menjadi hak murni manusia. Pertaubatan dari hukuman zina, pencurian, *qadzaf*, minuman keras dan *had* lain yang dinyatakan sebagai hak Allah, lebih mudah dari pada pertaubatan dari *had* pembunuhan. Sekali lagi tentu saja dengan tanpa mengabaikan hak korban ketika ada pihak yang dirugikan.

3. Pengertian Qishas

Qishas berasal dari kata kerja *qashasha-yaqushshu qashshan wa qashashan* yang berarti "mengikuti jejak". *Al-Qishas* dan *al-Qashas* juga berarti *al-mumatsalah*, (kesepadanan dan kesamaan). Seorang korban yang telah melakukan

78 Ahmad Bahiej, *Memahami Keadilan Tuhan Dalam Qishas Dan Diyat*diunduh dari http://ahmadbahiej.blogspot.com/2008/11/memahami-keadilan-hukum-tuhan-dalam.html pada tanggal 4 Februari 2014.

pembalasan sepadan dengan tindakan pelaku pidana seakan-akan ia telah mengikuti jejak pelaku, yakni melakukan hal yang sama. Secara terminologis *qishas* adalah pembalasan terhadap pelaku setimpal perbuatannya *(mujazatu al-jani bi mitstli fi'lihi).*[79]Bani Israil menjatuhkan hukuman *qishas* pada pelanggaran terhadap jiwa yang dapat diukur, seperti penghilangan nyawa, pemotongan anggota tubuh, penghilangan fungsi anggota tubuh, dan tindakan melukai tubuh lainnya yang dapat diukur. Jadi tidak semua pelanggaran terhadap jiwa dapat dikenakan hukuman *qishas*. Hal ini disebutkan dalam QS. Ali Imran, 3:45 sebagai berikut:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ
وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ
قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ

"Telah kami tetapkan pada Bani Israil di dalam Taurat bahwa jiwa dibalas jiwa, mata dibalas mata, hidung dibalas hidung, telinga dibalas telinga, gigi dibalas gigi dan dalam setiap luka-luka ada qishasnya. Namun barangsiapa yang bersedekah (dengan tidak menuntut qishas), maka hal itu sebagai penebus dosa baginya kelak." (QS. Ali Imran, 3:45)

Ayat di atas menunjukkan bahwa *qishas* bukanlah ajaran yang diperkenalkan Islam, melainkan telah dipraktekkan oleh penganut agama-agama samawi dan beberapa peradaban besar dunia jauh sebelum al-Qur'an diturunkan. Syariah Nabi Muhammad hadir tidak lain untuk merespon pelaksanaan *qishas* yang tidak manusiawi tersebut dengan menyempitkan cakupan *qishas* hanya pada pelaku pembunuhan, tidak kepada seluruh anggota kabilah asal pelaku sebagaimana tradisi Yahudi, *qishas* dengan cara yang benar-benar setimpal (laki-laki dengan laki-laki, perempuan dengan perempuan, merdeka dengan merdeka, dan budak dengan budak), dan memberi cara lain yang lebih bermartabat (mulia) yang bisa memutuskan rantai pembunuhan antar kelompok ini, yaitu pengampunan yang diberikan oleh kabilah asal korban

79 Wahbah, *Al-Fikih al-Islam,*h. 261

dan kompensasi berupa *diyat* yang diberikan oleh kabilah asal pembunuh, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Baqarah, 2:178-179 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ(٨٧١) وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٩٧١)

"Wahai orang-orang beriman, telah ditetapkan bagi kalian Qishas (balasan yang setimpal) dalam pembunuhan; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan perempuan dengan perempuan. Namun jika telah mendapatkan maaf dari pihak terbunuh, hendaknya melakukan suatu tindakan dengan pantas, dan memberikan balasan dengan lebih baik karena yang demikian itu merupakan keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Barang siapa saja yang melampaui batas (menyalahgunakan) atas keringanan itu, pasti Allah akan memberikan azab yang pedih. (178) Sebenarnya dalam qishas itu justru ada kehidupan wahai orang-orang yang berakal agar kalian bertakwa". (179)

Ayat di atas memang menggunakan kata *wa katabna* (Kami tetapkan) yang dapat diartikan bahwa malaksanakan *qishas* adalah wajib, namun di akhir ayat al-Qur'an mendorong pemberian maaf yang dapat diartikan bahwa melaksanakan *qishas* tidaklah wajib. Mufasir terkemuka ath-Thabari mempunyai pandangan yang menarik soal ini, ia mengatakan:

والفرض الذي فرضَ الله علينا في القصاص، هو ما وصفتُ من ترك المجاوزة بالقصاص قَتلَ القاتل بقتيله إلى غيره، لا أنه وجب علينا القصاص فرضًا وجُوب فرضِ الصلاة والصيام، حتى لا يكون لنا تركه. ولو

كان ذلك فرضًا لا يجوز لنا تركه، لم يكن لقوله:»فَمن عُفي لهُ من أخيه شيء»، معنى مفهوم. لأنه لا عفو بعد القصاص فيقال:»فمن عفي له من أخيه شيء».

"*Adapun kewajiban yang diberikan Allah pada kita dalam qishas adalah tidak melampaui batas dengan membunuh orang yang bukan pembunuh. Bukan kewajiban melaksanakan qishas sebagaimana kewajiban melaksanakan shalat dan puasa yang tidak boleh ditinggalkan. Sebab seandainya maksud ayat ini adalah kewajiban melaksanakan qishas, niscaya tidak ada makna dari penggalan firman "jika mendapatkan maaf dari pihak yang dibunuh". Karena dengan demikian tidak ada pengampunan setelah qishas. Maka difirmankanlah penggalan ayat "jika mendapatkan maaf dari pihak yang dibunuh" (untuk menunjukkan bahwa ada pengampunan sebagai pengganti qishas).*"[80]

Jadi menurut ath-Thabari, yang diwajibkan dalam ayat *qishas* tersebut bukanlah pelaksanaan *qishas* itu sendiri, melainkan kewajiban untuk bersikap proporsional atau tidak melampau batas dalam pelaksanaan *qishas*. Sikap melampuai batas ini misalnya adalah membunuh habis seluruh anggota kabilah asal pelaku sebagaimana dipraktekkan dalam tradisi Jahiliyah. Makna ini ditunjukkan oleh pemberian alternatif pengampunan oleh Allah di akhir ayat yang disebut sebagai *takhfifun min rabbikum wa rahmah* (keringanan dan kasih sayang dari Allah). Keringanan dan kasih sayang Allah tentu saja lebih utama dipilih oleh orang-orang yang beriman daripada menuntut balas pada pelaku *jarimah*. Al-Qur'an memberikan pilihan kepada korban pembunuhan apakah ia akan melakukan *qishas* atau memberikan pengampunan, seraya menegaskan bahwa memberikan pengampunan adalah sikap yang terbaik dan terpuji. Meskipun tetap dilarang mengabaikan hak-hak korban untuk menuntut keadilan. Hak-hak korban tidak boleh terabaikan dibalik kebaikan pemaafan dan pertaubatan, dalam arti hak korban dan pelaku harus berjalan seimbang.

80 Muhammad Abu Ja'far ath-Thabari, *Jami al-Bayan fi Ta'wil Al-Qur'an*, (t.tp.: Muassasah ar-Risalah, 2000), j. 3, h. 357.

4. Pengertian Diyat

Diyat berasal dari bahasa Arab *ad-diyat* yang bermakna *ma yu'tha min al-mal badalan an-nafsi al-qatil* (harta yang diberikan kepada keluarga korban sebagai ganti jiwa yang terbunuh). Sebagian ulama mendefinisikan *diyat* sebagai *al-malu al-wajibu bi sababi al-jinayah wa tu'adda ila al-majni alaihi au waliyyuhu* (harta yang wajib dibayarkan kepada korban atau keluarganya sebagai ganti dari pelanggaran yang dilakukan). Pelanggaran yang dimaksud disini adalah pembunuhan, pemotongan, dan pelukaan terhadap anggota badan.[81]

Jinayat yang mewajibkan membayar *diyat* antara lain:

a. Pembunuhan dengan sengaja dimana keluarga korban memaafkan dan sebagai gantinya mereka meminta pembayaran *diyat*. Dalam konteks ini, *diyat* menjadi pengganti *qishas*. Ini berarti *qishas* sesungguhnya tidak wajib dilakukan. Bahkan pelaksanaan *qishas* dan kewajiban membayar *diyat* dapat gugur dua-duanya jika keluarga korban memaafkan tanpa syarat.[82]
b. Pembunuhan yang tidak disengaja, keliru atau semi keliru (*al-qatlu al-khata au syibhu al-khata*)[83]. *Diyat* disini bukan sebagai ganti *qishas*, melainkan sebagai kewajiban karena melakukan pembunuhan yang keliru atau semi keliru atau pembunuhan sengaja akan tetapi dilakukan oleh seorang yang belum memenuhi syarat taklif. Misalnya pembunuhan yang dilakukan anak kecil atau orang gila.
c. Pemotongan, pelukaan dan penghilangan fungsi anggota tubuh.

---

81 Zakariya Al-Anshari, *Fathu al-Wahhab bi Syarhi Manhaji at-Thullab* (Bairut: Dar Al-Fikr, t.th.), j.2, h. 137.

82 Al-Anshari, *Fathu al-Wahhab,* j.2, h.136.

83 Penghilangan nyawa seorang dalam Fikih ada tiga macam, [1] sengaja (al-amdu), [2] syibhu al-amdi (mirip sengaja), dan [3] al-khata' (tersalah-keliru). Pembunuhan disebut al-amdu, jika seseorang bermaksud membunuh seorang dengan alat yang pada umumnya dapat membunuh. disebut mirip sengaja, jika ia bermaksud membunuh akan tetapi dengan alat yang pada umumnya tidak membunuh, seperti menusuk dengan jarum ditempat-tempat yang pada umumnya tidak mematikan. dan pembunuhan disebut al-khata' (tersalah) jika seorang tidak bermaksud melakukan pembunuhan, misalnya menembak burung saat berburu dan teryata mengenai seseorang dan meninggal. penghilangan nyawa orang dengan dua jenis yang terakhir tidak dikenakan Qishas, melainkan diyat. hanya penghilangan nyawa jenis pertama yang dikenakan Qishas. Al-Anshari, *Fathu al-Wahhab,* j.2, h.126.

Pada masa Nabi, nilai *diyat* bagi pemilik unta adalah 100 ekor unta, bagi pemilik sapi adalah 200 ekor sapi, dan bagi pemilik kambing adalah 2000 ekor kambing, bagi pemilik emas adalah 1000 dinar, bagi pemilik perak adalah 12.000 dirham dan bagi pemilik perhiasan adalah 200 perhiasan. Pada masa Khalifah Umar bin Khattab, nilai unta sangat tinggi sehingga *diyat* berupa unta ditiadakan dan beliau menetapkan nilai *diyat* bagi pemilik emas adalah 1000 dinar, bagi pemilik perak adalah 12.000 dirham, bagi pemilik sapi adalah 200 ekor sapi, dan bagi pemilik kambing adalah 2000 ekor kambing, dan bagi pemilik perhiasan adalah 200 perhiasan.

Sebagian ulama berpendapat bahwa nilai *diyat* tersebut di atas hanya diperuntukkan bagi laki-laki, sedangkan bagi perempuan adalah setengahnya. Pendapat ini didasarkan pada riwayat Umar bin Khattab Ra, Ali bin Abi Thalib, dan Ibnu Mas'ud Ra.[84] Sesungguhnya tidak ada *nash* yang tegas tentang perbedaan nilai *diyat* antara laki-laki dan perempuan, baik di dalam al-Qur'an maupun dalam hadis. Pendapat yang membedakan *diyat* laki-laki dan perempuan didasarkan pada metode *qiyas* pada perbedaan nilai kesaksian dan waris antara laki-laki dan perempuan.

Menurut penuturan sebagian ulama, sebagian sahabat Nabi seperti Zaid bin Tsabit dan Tabiin seperti Said bin al-Musayyab mengatakan bahwa nilai *diyat* perempuan sama dengan laki-laki.[85] Dalam kitab *al-Muwattha*, Imam Malik meriwayatkan dari al-Baihaqi dari Rabi'ah bin Abdurahman, ia bertanya:

Aku pernah bertanya pada Said bin Musayyab tentang berapa *diyat* satu jari perempuan, ia menjawab 10 unta (*sama dengan diyat jika memotong satu jari-jari laki-laki*). Kalau dua jari, ia menjawab 20 unta. Kalau tiga jari, ia menjawab 30 unta. Kalau empat jari, ia menjawab 20 unta. Aku pun kembali bertanya lagi. Said bin Musayyab balik bertanya: Apakah anda orang Iraq? Abdurahman menjawab; Aku seorang alim yang kokoh atau orang dungu yang ingin belajar terus. Mendengar itu, Said mengatakan "Ini adalah bagian

84 Sayyid Sabiq, *Fikih as-Sunnah* (Bairut: Dar al-Fikr, t.th.), j. 2, h. 476.

85 Sabiq, *Fikih as-Sunnah,*j. 2, h. 476

dari Sunnah wahai saudaraku."[86].

Riwayat di atas menunjukkan bahwa nilai *diyat* perempuan sama dengan laki-laki. Sekalipun pandangan ini ditolak oleh mayoritas ulama, akan tetapi seorang Tabiin setingkat Said bin Musayyab dan sahabat setingkat Zaid bin Tsabit tidaklah layak sembrono dalam berijtihad. Bahkan QS. An-Nisa, 4:92 sama sekali tidak membedakan *diyat* laki-laki dan *diyat* perempuan yang semakin memperkokoh pandangan Said Bin Musayyab dan juga Zain Bin Tsabit. Allah berfirman dalam QS. An-Nisa, 4:92-93:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (٢٩) وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا (٣٩)

"*Dan tidak layak bagi seorang mukmin membunuh seorang Mukmin (yang lain), kecuali karena tersalah (tidak sengaja), dan barang siapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah. Jika ia (si terbunuh) dari kaum yang memusuhimu, padahal ia mukmin, maka (hendaklah si pembunuh) memerdekakan hamba-sahaya yang mukmin. Dan jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada perjanjian (damai) antara mereka dengan kamu, maka (hendaklah si pembunuh) membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh) serta memerdekakan*

86 Sabiq; *Fikih as-Sunnah,* j.2, h. 476.

hamba sahaya yang mukmin. Barang siapa yang tidak memperolehnya, maka hendaklah ia (si pembunuh) berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai cara tobat kepada Allah. Dan adalah Allah maha mengetahui lagi maha bijaksana." (QS. an-Nisa', 4:92)

Ayat ini tidak membedakan *diyat* laki-laki dan *diyat* perempuan yang berarti *diyat* laki-laki dan perempuan adalah sama. Sementara hadis-hadis Nabi yang terkesan membedakan antara *diyat* laki-laki dan perempuan, masih diperselisihkan ulama tentang otentisitasnya.

5. Pengertian Ta'zir.

Ta'zir adalah hukuman atas kemaksiatan atau pelanggaran hukum yang tidak ada ketentuan bentuk dan ukurannya baik dalam Al-Qur'an maupun as-Sunnah. Bentuk dan ukuran hukuman *ta'zir* sepenuhnya diserahkan pada kebijaksanaan Negara (Imam). Negaralah yang berhak menentukan bentuk dan ukuran hukuman *ta'zir* sesuai dengan pertimbangan kemaslahatan dan kebaikan sosial.

Kemaksiatan adalah melakukan tindakan dan ucapan yang dilarang agama atau meninggalkan hal yang diperintahkan Syariah. Ahli Fikih membagi kemaksiatan menjadi tiga macam; *Pertama*: kemaksiatan yang dihukum dengan *had,* seperti *jarimah hudud* dan *jarimah qishas* dan *diyat*. *Kedua*: kemaksiatan yang dihukum dengan hukuman *kaffarat*, seperti membatalkan puasa ramadhan dengan senggama, *kaffarat dhihar*, *kaffarat* pembunuhan keliru, dan lain-lain. Dan *ketiga*: kemaksiatan yang tidak ada hukuman *hudud* dan *kaffarat*, yaitu kemaksiatan selain tersebut di atas. Kemaksiatan jenis ketiga inilah yang hukumannya diserahkan pada kebijakan pemerintah bedasarkan pertimbangan kemaslahatan.

Tujuan utama dari beragam bentuk hukuman di atas adalah terciptanya stabilitas sosial berupa keadilan, keamanan, dan kesejahteraan sosial. Ini artinya, hukuman-hukuman itu hanyalah salah satu *al-wasail* (perantara) yang diduga (*mazinnah*) dapat mewujudkan tujuan-tujuan *Syari'* (*al-maqasid*). Stabilitas sosial tentu akan terganggu jika pencurian, perampokan, pembunuhan, penjarahan, dan prostitusi menebar dan menjamur di tengah kehidupan masyarakat. Beragam bentuk hukuman dalam Islam mempunyai

tujuan untuk mencegah kekacauan sosial ini terjadi sehingga dapat diwujudkan masyarakat yang stabil, aman, dan sejahtera.

Satu hal yang penting untuk diingat adalah bahwa hukuman-hukuman itu hanyalah perantara *(wasail)*, bukan tujuan *(maqasid)* sehingga sudah barang tentu wataknya tidak statis (*ghairu tsubut*), melainkan elastis. Beda halnya dengan karakteristik tujuan *(maqasid)* yang bersifat statis. Ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadisNabi Saw tentang *qishas* dan *hudud* memang bersifat pasti *(qath'i),* namun dalam tataran implementatif masih bersifat dugaan (*dzanny)* karena ada banyak konteks sosial, konteks budaya, konteks ekonomi yang perlu dipertimbangkan.

Salah satu hal yang perlu dipertimbangkan dalam menerapkan setiap hukuman adalah kondisi sosial masyarakat. Sahabat Umar ibn Khattab menolak memotong tangan pencuri dan menggantinya dengan *diyat* unta atau dengan *diyat* lain yang secara kualitas dan kuantitas lebih rendah. Pertimbangan beliau adalah kondisi sosial yang sedang peceklik sehingga tidak kondusif untuk menerapkan *had* pencurian atau potong tangan.[87]Nabi saw bersabda dalam sebuah hadis "*la qath'a fi maja'ati muhtharrin/ tidak ada potong tangan dalam kondisi keterdesakan akibat situasi ekonomi sulit*". Hal ini menunjukkan bahwa untuk menerapkan hukuman itu, selain mempertimbangkan syarat-syarat yang sangat ketat sebagaimana telah ditetapkan oleh para ulama, juga perlu mempertimbangkan kondisi sosiol ekonomi, sebagaimana dicontohkan oleh Umar bin Khattab. Dengan demikian, menerapkan *qishas* dan *hudud* ketika syarat-syaratnya tidak terpenuhi, justru akan menyebabkan tatanan sosial menjadi semakin tidak stabil.

Ketika dihadapkan dengan kondisi kemustahilan seperti ini, kita dituntut untuk memilih alternatif *wasail* yang lain. Karena peluang untuk memilih varian hukuman lain yang lebih efektif masih sangat terbuka lebar. *Hudud,* dan juga *qishas,* adalah alternatif terakhir ketika tidak ada jalan lain selain itu. Muhammad Iqbal Siddiq menyimpulkan empat ciri khas hukum pidana Islam, yaitu [1] penghukuman diberikan sebagai upaya akhir setelah upaya-upaya lain gagal, [2] penghukuman dimaksudkan sebagai pelajaran bagi

87 Abdul Qadir Audah, *At-Tasyri' al-Jina'i,*j. 2, h. 540.

orang lain,[3] penghukuman bersifat reformatif, dan[4] penghukuman bersifat retributif.[88]

B. Sejarah *Hudud*

Hudud sebagaimana *qishas* (hukuman setimpal atas kejahatan terhadap jiwa atau anggota tubuh atau manfaat anggota tubuh) dan *diyat* telah dipraktekkan jauh sebelum Islam datang. Agama Hindu, Yahudi, Nasrani serta peradaban-peradaban besar pra Islam seperti peradaban Persia dan Yunani pernah menerapkan hukum yang saat ini dinilai sebagai hukuman yang kejam dan tidak manusiawi, yaitu *qishas* dan *rajam*.

Qishas telah ada dalam syariah Nabi Musa sebagaimana tertuang dalam Kitab Keluaran pasal 21 sebagaimana dikutip Sayyid Sabiq dalam kitab *Fikih as- Sunnah*: [89]

أن من ضرب إنسانا فمات فليقتل قتلا، وإذا بغى رجل على آخر فقتله اغتيالا فمن قدام مذبحي تأخذه ليقتل، ومن ضرب أباه وأمه يقتل قتلا، وإن حصلت أذية فأعط نفسا بنفس، وعينا بعين، وسنا بسن، ويدا بيد، ورجلا برجل، وجرحا بجرح، ورضا برض

"Sesungguhnya barang siapa memukul manusia yang menyebabkan kematian, maka bunuhlah dan jika seorang berlaku aniaya terhadap orang lain dan membunuhnya secara licik, maka peganglah dari tempat sembelihan bagian depan dan bunuhlah. Barangsiapa membunuh ayah dan ibunya, maka bunuhlah dan jika terjadi penyiksaan, maka jiwa dibalas jiwa, mata dengan mata, gigi dengan gigi, tangan dengan tangan, kaki dengan kaki, luka-luka dengan luka-luka, dan meremukkan dengan meremukkan."

Hukum *rajam* juga telah ada dalam syariah Nabi Musa sebagaimana tercantum dalam Kitab Imamat 20:10-20 yang menyebutkan bahwa pelaku

88 Rifyal Ka'bah, *Pidana Islam Sebagai Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh,* h. 12 diunduh dari http://islamic-law-in-indonesia.blogspot.com/2010/02/pidana-islam-sebagai-pelaksanaan.html pada tanggal 3Februari 2015

89 Sabiq, *Fikih as-Sunnah,* j.2, h. 341.

zina harus dihukum mati, dan Kitab Ulangan 22:22-24 yang menyebutkan bahwa pelaku zina harus dihukum rajam sampai mati. Sementara dalam syariah Nabi Isa as, menurut salah satu pendapat, hukum *qishas* tidak diberlakukan dan sebagai gantinya ditetapkanlah *diyat*.[90] Pandangan ini didasarkan sabda Nabi Isa as dalam Kitab Injil Ishah yang kelima, sebagai berikut:[91]

لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدك الايمن
فحول له خدك الآخر أيضا.ومن رأى أن يخاصمك
ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضا، ومن سخرك ميلا
واحدا فاذهب معه اثنين.

"Jangan sekali-kali kalian melawan kejahatan dengan kejahatan, melainkan jika seorang menempeleng pipi kananmu, maka berikanlah juga pipi kirimu. Jika orang merampas bajumu melalui hukum, maka tinggalkan selendangmu juga (jangan hanya bajumu). Barangsiapa yang mengejekmu dari arah satu mil, maka jauhilah ia sejauh dua mil."

Namun demikian, syariah Nabi Isa juga mengenal hukuman mati dan rajam bagi kasus zina. Dalam Injil Johanes, 8:3-5, ditegaskan bahwa pelaku zina wajib mendapatkan hukuman rajam sampai mati. Lebih jauh dalam ensiklopedi Perjanjian Baru, dikatakan sebagai berikut:[92]

Zina yaitu hubungan seksual antara laki-laki (yang sudah atau belum beristri) dengan perempuan yang sudah bersuami dilarang oleh hukum sebab hubungan yang demikian memperkosa hak milik suami terhadap istrinya. Kedua pelaku zina harus dihukum mati. Biasanya dirajam oleh seluruh masyarakat sebab pelanggaran itu menodai seluruh masyarakat. Apa

90 Kata *diyat* (singular), *diyaat* (plural) adalah bentuk masdar dari kata *wadza* yang berarti "harta yang dibayarkan sebagai ganti dari jiwa yang terbunuh atau mamfaat anggota tubuh". Lihat Luis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), h. 631.

91 Sabiq,*Fikih as-Sunnah,* j.2, h. 341.

92 Xafier Leon-Dufour, *Ensiklopedi Perjanjian Baru* (Yogya: Kanisius, t.th.), h.613.

yang dahulu berlaku bagi perempuan saja, oleh Yesus dinyatakan sebagai hal yang berlaku bagi laki-laki pula.

Hal yang sama diyatakan dalam Leviticu, 20:10, sebagaimana dikutip oleh Shabbir dalam bukunya *Outlines of Criminal Law and Justice in Islam*:[93]

Dan laki-laki yang berzina dengan istri orang lain atau melakukan zina dengan istri tetangganya, maka pezina laki-laki dan pezina perempuan tersebut harus dihukum mati.

Keterangan di atas menunjukkan bahwa *qishas, diyat*, dan *rajam* sesungguhnya telah dipraktekkan oleh pengikut agama-agama samawi sebelum Islam. Namun dalam perkembangannya terjadi penyimpangan-penyimpangan yang menyebabkan pelaksanaan ketiganya tidak lagi mencerminkan keadilan dan kemanusiaan. Bahkan sebaliknya justru melahirkan ketidakadilan dan diskriminasi terhadap kelompok yang secara sosial lemah atau dilemahkan dan juga menghinakan serta merendahkan martabat kemanusiaan.

Dalam tradisi pra-Islam terjadi ketidakadilan dalam pelaksanaan hukuman. Menurut ath-Thabari pada masa jahiliyah, jika seorang budak membunuh orang lain yang merdeka, maka keluarga korban enggan menghukum budak itu tapi minta tuannya yang di*qishas*. Demikian pula jika seorang perempuan membunuh laki-laki, maka keluarga korban enggan membalas perempuan tersebut, tetapi minta keluarga pembunuh yang laki-laki sebagai gantinya. Di samping itu, mereka juga mempraktekkan *qishas* dan *diyat* secara tidak adil. Misalnya Bani Nadhir memposisikan derajat kelompoknya lebih tinggi daripada Bani Quraidzah. Dengan demikian, jika Bani Nadhir membunuh anggota Bani Quraidhah, maka mereka tidak memberlakukan *qishas*, melainkan hanya dibalas dengan *diyat* atau denda yang jumlahnya separo dari harga *diyat* Bani Nadhir, yaitu lima *wasaq* kurma.[94]

Qishas yang diterapkan pada masa jahiliyah ini bisa menyebabkan *qishas* dijatuhkan bukan kepada pelaku pembunuhan, melainkan kepada orang yang tidak bersalah sama sekali. Di sinilah antara lain letak ketidakadilan

93 Xafier,*Ensiklopedi*, h.613

94 Ath-Thabari, *Jami'u al-Bayan,* j. 3, h. 357.

hukuman *qishas* pra Islam. Islam datang untuk menghapuskan ketidakadilan, dikriminasi, serta perhinaan terhadap martabat kemanusiaan yang ditimbulkan dari praktek-praktek *qishas, diyat, rajam*, dan cambuk ketika itu. Semangat Islam ini harus dipahami agar pelaksanaan *qishas* dan *hudud* tidak kembali pada semangat keduanya di zaman jahiliyah yang justru ingin dihapus oleh Islam.

Syariah Islam sebagai agama terakhir datang untuk menggabungkan dua sisi ekstremisme, yakni antara ekstremisme keadilan Taurat dan ekstremisme kemurahan Injil, antara ektremisme kekakuan legal formal Yahudi dan ekstemisme kerahmatan kasih Nasrani, serta antara ekstremisme kekerasan Syariah Taurat dan ekstremisme kelunakan Syariah Injil. Islam mengabungkan kedua sisi ekstremisme ini sebagaimana diisyaratkan dalam QS. Al-Baqarah, 2:143: "Demikianlah kami jadikan kalian umat yang moderat *(ummatan wasathan)* agar kalian menjadi saksi atas sekalian manusia."

Kekakuan dan formalisme Syariah Yahudi yang akhirnya berujung pada kekekerasan, lebih disebabkan oleh faktor sejarah panjang yang dilalui bangsa ini. Keturunan Nabi Ya'qub (Israil), yakni bangsa Yahudi, cukup lama hidup dalam kekuasaan Fir'aun yang otoriter dan menindas. Penindasan yang terus-menerus ini menyebabkan bangsa Yahudi memiliki semangat dan daya hidup yang sangat lemah. Hidup terus-menerus dalam perbudakan dan kekuasaan yang otoriter menjadikan bagsa Yahudi memiliki jiwa yang lemah. Allah pun menurunkan Syariah yang keras untuk membangkitkan dan memperkuat jiwa mereka serta mengembalikan martabat kemanusiaan mereka. Namun dalam perjalanan sejarahnya, ketegasan dan kekerasan syariah Yahudi justru menjadikan mereka sebagai bangsa yang keras dan bengis tidak ubahnya seperti para pengikut Fir'aun yang dulu mereka lawan.

Allah Swt kemudian mengutus Nabi Isa al-Masih untuk membawa syariah yang mengajarkan kesantunan, kasih sayang, kesabaran, dan ketabahan serta untuk menghilangkan kebengisan, dan kekasaran hati bangsa Yahudi. Dalam sejarahnya, apa yang terjadi pada bangsa Yahudi juga terjadi bangsa Nasrani yaitu mereka justru terjebak pada ektremisme kasih dan rahmah dan mengabaikan penegakan hukum dan nilai-nilai keadilan yang tegas serta mengabaikan hak-hak korban.

Allah Swt kemudian mengutus Nabi Muhammad Saw membawa ajaran Islam yang moderat dan merupakan jalan tengah antara dua ektremisme sebelumnya. Sebab itulah al-Qur'an mengabadikan hukum Yahudi dalam kitab Taurat yang menetapkan keadilan dan kesetaran dalam *qishas*. Dalam QS. al-Maidah, 5:45, Allah berfirman: "Dan Kami tuliskan di dalamnya (Taurat) jiwa dibalas dengan jiwa, mata dibalas dengan mata, telinga dibalas dengan telinga, gigi dibalas dengan gigi, dan dalam setiap luka-luka juga ada balasan yang setimpal." Aturan yang serupa terdapat dalam Perjanjian Lama, Kitab Keluaran, 21:23-25 dengan redaksi sebagai berikut: "Tetapi jika perempuan itu mendapat kecelakaan yang membawa maut, maka engkau harus memberikan nyawa sebagai ganti nyawa, mata ganti mata, gigi ganti gigi, tangan ganti tangan, kaki ganti kaki, lecur ganti lecur, luka ganti luka, bengkak-ganti bengkak".

Di samping ajaran tentang hukuman yang harus dijalankan dan keadilan yang harus ditegakkan, Al-Qur'an juga memberi ruang pengampunan sebagaimana termaktub dalam surat al-Maidah, 5:45, Allah berfirman: "*Barang siapa yang berderma (dengan tidak menuntut balas dan mengampuni mereka yang bersalah), maka perbuatan itu menjadi tebusan (dosa) baginya (kelak dihari pembalasan) dan barang siapa yang tidak memutuskan dengan hukum Allah Maka ia termasuk orang yang dhalim*".

Keadilan dan kerahmatan harus berjalan beriringan. Keadilan tanpa kerahmatan bisa berujung ketidakadilan. Sebaliknya kerahmatan tanpa keadilan juga bisa menyebabkan manusia dalam kesalahan terus-menerus. Di dalam ayat-ayat tentang *qishas* dan di setiap ayat tentang *hudud* yang menjadi upaya untuk menegakkan keadilan sesuai dengan konteks saat itu, al-Qur'an selalu mengakhirinya dengan pertaubatan atau pemaafan sebagai pilihan yang lebih bermartabat dan meninggikan derajat kemanusiaan.

C. Hudud Bagian Kecil Syariah Bukan Keseluruhan Syariah.

Apa itu Islam? Inilah pertanyaan pendek, akan tetapi setiap orang memiliki jawaban yang berbeda-beda, sekalipun memiliki beberapa kesamaan-kesamaan. Perbedaan jawaban itu disebabkan oleh kandungan ajaran Islam yang memang sangat luas mencakup seluruh dimensi kehidupan dan

kebutuhan dasar kemanusian, disamping perbedaan mereka tentang apa inti, hakikat, substansi dari agama yang bernama Islam ini. Dalam beberapa kitab tafsir, kata Islam setidaknya memiliki dua puluh tafsir, yaitu Islam adalah *din al-haqqi, dinullahi, din al-adl, din al-i'tidal, din as-silmi, din as-salam, din al-musalamah, din al-musawah, din al-muwasatu, din al-karamah, din al-insaniyah, din al-hurriyah, din al-fithrah, din al-qayyimah,dinun mardiyun, dinu jami'i al-ambiya'i, din al-aqidah, din al-ibadah, din al-mu'amalah, dll.*

Keragaman memahami substansi Islam berangkat dari sudut pandang yang berbeda. Bagi yang melihat dari sudut bahwa Islam dengan seluruh ajarannya bertujuan untuk memanusiakan manusia, ia mendefinisikan Islam dengan "*din al-insaniyah*", *agama kemanusiaan*. Bagi yang melihat dari aspek bahwa seluruh ajaran Islam dimaksudkan untuk mewujudkan kedamaian dimuka bumi terhadap siapapun dan dimanapun, ia mendefinisikannya dengan *din al-Islam, wa as-silmi, wa al-musalamah* (agama yang mendamaikan, kedamaian dan saling menebarkan kedamaian). Bagi yang melihat Islam dari aspek keadilan, keseimbangan dan keteraturan yang ingin diwujudkannya, ia mendefinisikan Islam dengan *din al-adl wa al-i'tidal* (agama keadilan dan keseimbangan). Demikian pula bagi yang menyebutnya dengan agama yang membebaskan, agama yang sejalan dengan fitrah, agama solidaritas, agama yang meyetarakan kedudukan manusia dan seterusnya. Dari beberapa makna tersebut, *din al-islam* lah yang paling populer untuk menyebut agama yang diturunkan Allah kepada seluruh para nabi yang kemudian disempurnakan oleh Rasulullah Muhammad Saw.

Secara etimologi, kata *Islam* adalah *masdar* yang berasal dari *fi'il madli aslama* yang berarti berserah diri atau menyerahkan seluruh jiwa raga, dan menyerahkan dengaan tulus ikhlas. (QS. al-Baqarah, 2: 131, 133, Ali Imran, 3:19, 67,84 an-Nisa, 4: 125). Di pihak lain, dari akar kata *sa-li-ma* terbentuk pula kata *as-salam* yang berarti kesejahteraan, *as-silmu* yang berarti kedamaian, *as-salamah* yang berarti keselamatan dan sejenisnya. Dengan demikian, *al-islâm* adalah kepasrahan penuh kepada kehendak Tuhan Yang Maha Tinggi sehingga diperoleh kesejahteraan, kedamaian dan keselamatan.

Al-Qur'an sendiri tidak mendefinisikan apa itu Islam. Al-Qur'an hanya menegaskan bahwa *ad-din* (agama) yang diakui disisi-Nya hanyalah *al-Islam*

dan bahwa para nabi sebelum Nabi Muhammad Saw sesungguhnya telah menyatakan dirinya sebagai orang-orang Muslim. Nabi Muhammad Saw seringkali ditanya para sahabatnya tentang Islam, dan Nabi menjawabnya dengan jawaban fungsional yang berbeda-beda, bukan jawaban ideologis. Dalam satu kesempatan Nabi mengatakan bahwa Islam adalah kesaksian bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, menegakkan shalat, membayarkan zakat, puasa Ramadhan, dan berhaji ke Baitullah. Namun saat yang lain Nabi mengatakan Islam adalah perkataan yang baik dan memberi makan pada orang yang lapar, Islam adalah penyerahan jiwa raga hanya pada Allah dan membuat orang lain merasa aman dari gangguan lidah dan tangannya, Islam adalah orang yang mampu memberikan jaminan keamanan orang lain, Islam adalah hijrah dari hal yang dibenci Allah, Islam adalah *al-hanafiyatu as-samhah* (ajaran yang moderat dan toleran), dan lain-lain.

Secara terminologis, Islam telah menjadi nama sebuah agama yang disempurnakan dan dibawa oleh Nabi Muhammad Saw dengan sumber utamanya al-Qur'an dan as-Sunnah. Mahmud Saltut mendefinisikan Islam sebagai agama Allah yang prinsip-prinsip dan ajaran-ajaran Syariahnya diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw, yang kemudian diperintahkan agar disampaikan kepada seluruh umat manusia".[95] Namun ini bukanlah definisi satu-satunya tentang Islam. Beberapa ulama juga telah berusaha mencoba memberikan definisi Islam. Namun demikian, definisi-definisi ini belum dianggap mampu menjelaskan hakikat Islam yang sesungguhnya[96]. Kesulitan mendefinisikan makna Islam disebabkan oleh sangat luasnya dimensi-dimensi kehidupan yang diatur Islam.

Sebagaimana ditegaskan dalam pembahasan sebelumnya, ajaran Islam mencakup tiga kategori ajaran, yaitu ajaran *tauhid* (*al-ahkam al-i'tiqadiyah*)/ hal-hal yang wajib diimani, ajaran moral (*al-ahkam al-khuluqiyah*)/ sifat baik yang harus dimiliki dan sifat buruk yang harus dihindari, dan ajaran terapan (*al-*

95 Mahmud Salthut, *Al-Islam: Aqidatun wa Syari'atun* (Kairo: Dar asy-Syuruq, 2001), h. 9.

96 Abdul Karim Zaidan, *Ushul ad-Da'wah* (Bagdad: Maktabah al-Qudsiyah, 1987), h. 9-13.

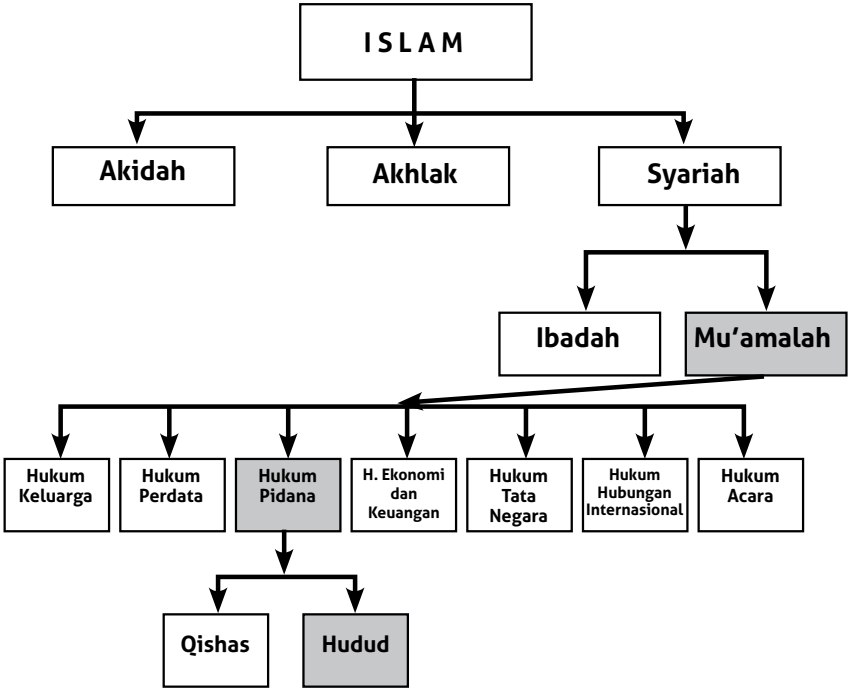
ahkam al-'amaliyah)/ ibadah dan muamalah.[97] Ketiganya inilah yang menurut penuturan Abdul Wahhab Khallaf sebagai Fikih Qur'an *(fikih al-Qur'an)*. Hal ini berarti bahwa jika isi kandungan al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber hukum diperas dan disarikan maka akan terkategorikan pada tiga kategori ajaran besar ini. Aspek *muamalah* yang menjadi bagian dari *al-ahkam al-amaliyah* ini nyaris mengatur seluruh sendi kehidupan manusia yang sangat luas. Sebutlah misalnya, memberikan infaq, jihad di jalan Allah, berperang untuk menghapuskan kedhaliman, berjihad membela anak-anak, perempuan dan kaum yang dilemahkan, memberikan makan anak yatim, memberikan jaminan keamanan, saling membantu antar sesama dan masih banyak lagi ajaran-ajaran yang mengatur relasi-relasi sosial (*mu'amalah*).

Jinayat yang di dalamnya terdapat ajaran *hudud, qishas, diyat* dan *ta'zir* yang hakikatnya bertujuan untuk menciptakan keadilan dan keseimbangan adalah bagian kecil dari kesuluruhan ajaran Islam yang sangat luas itu. Jadi Islam meliputi keseluruhan ajaran yang diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad Saw untuk menyempurnakan ajaran para Nabi sebelumnya, baik berupa akidah, akhlak, ibadah, muamalah dan lain-lain.

Lebih jelas, lihat bagan berikut ini:[98]

97 Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul al-Fikih* (Mesir: Dar al-Ilmi, 1978), h. 32-33.

98 Bagan ini hanya menggambarkan posisi hudud dalam bangunan Hukum Islam (Fikih) klasik yang kerap dijadikan rujukan penerapan Hukum Pidana Islam di era modern, namun bagan tersebut sesungguhnya sudah tidak memadai untuk menggambarkan perkembangan Hukum Islam (Fikih) modern.



Mayoritas ulama menyatakan bahwa *hudud* dan *qishas* adalah bagian dari ajaran Islam yang dimaksudkan untuk memberikan keadilan pada siapapun yang hak-hak personalnya dilanggar. Dalam al-Qur'an, ajaran tentang *qishas* dituangkan dalam surat al-Baqarah, 2:178, 179, 194, an-Nisa, 4:92, al-Maidah/5: 32 dan 45. Menurut ahli tafsir, ath-Thabari, ketetapan *qishas* (*bukan pelaksanaan qishas*) merupakan bagian dari syari'at yang wajib diterapkan sebagaimana kewajiban melakukan shalat lima waktu dan puasa dan kewajiban dalam ayat ini pun bukan pada pelaksaan *qishas* melainkan pada proporsionalitas pelaksanaannya.[99]

Ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan dasar penerapan *qishas* antara lain; [1] QS.al-Maidah, 5:32,45: yang menjelaskan hukuman *qishas* anggota tubuh dan jiwa yang terdapat dalam ajaran Taurat yang berlaku bagi Bani Israil. [2] QS.al-Baqarah, 2: 178, 179, 194: *qishas* hanya untuk kasus pembunuhan

99 Ath-Thabari, *Jami'u al-Bayan,* j. 3, h. 357.

antar kabilah dan kewajiban untuk melaksanakan secara proporsional, dan pengampunan serta *diyat* sebagai pengganti proporsional dalam menerapkan *qishas*. [3] QS.an-Nisa, 4:92: hukuman pembunuhan perorangan (bukan kabilah), yang terdiri dari:

a. Pembunuhan tidak sengaja pada sesama Mukmin: memerdekakan budak yang beriman dan membayar *diyat* pada keluarga korban bagi pembunuhan tersalah atau tidak sengaja pada sesama Mu'min kecuali jika keluarga korban merelakan *diyat* untuk tidak dibayar.
b. Pembunuhan pada orang yang memusuhi padahal dia Mu'min: memerdekakan budak-budak yang Mu'min.
c. Membunuh orang kafir yang ada perjanjian damai degan membayar *diyat* pada keluarga korban dan memerdekakan budak yang Mu'min, atau berpuasa dua bulan berturut-turut.

Adapun Hadis-Hadis yang dijadikan dasar penerapan *hudud* antara lain hadis sebagai berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: حَدٌّ يُعْمَلُ بِهِ فِي الْأَرْضِ خَيْرٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ مِنْ أَنْ يُمْطَرُوا أَرْبَعِينَ صَبَاحًا

"Dari Abu Hurairah Ra. Dari Nabi Muhammad Saw, bersabda: Satu hukum Hudud (pidana) yang diterapkan di bumi lebih baik bagi penduduk bumi daripada turun hujan selama 40 hari pada waktu pagi". (HR. Ibnu Majah).[100]

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا هَلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا الْحَدَّ عَلَيْهِ

100 Ibn Majah Muhammad, *Sunan Ibn Majah* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, t.th.), j.2, h. 848.

Wahai manusia, rusaknya generasi umat yang sebelumya adalah karena jika pencurian yang dilakukan oleh orang yang disegani maka tidak dijalankan. Sedangkan pencurian yang dilakukan oleh kaum tertindas malah ditegakkan.[101] (HR. Muslim)

عن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم: أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم، من أحصن ومن لم يحصن

"Tegakkan hukuman hudud atas budak-budak kamu, baik mereka sudah bersuami ataupun belum." (HR. Muslim)[102]

Al-Qur'an sendiri tidak pernah menggunakan kata *hudud* sebagaimana didefinisikan ulama fikih. Kata *hudud* dalam al-Qur'an disebutkan sedikitnya 13 kali dalam delapan ayat dan surat berbeda, sebagai berikut: Satu kali dalam QS. al-Baqarah, 2:187: yang secara khusus berisi larangan menggauli istri ketika *i'tikaf* di masjid. Empat kali dalam QS. al-Baqarah, 2:229: yang menjelaskan tentang berbagai ketentuan hukum atau ketentuan Allah terkait perselisihan suami istri saat dan pasca perceraian. Dua kali dalam QS. al-Baqarah, 2: 230: berisi hukum atau ketentuan Allah terkait Talak Bain, talak dimana suami tidak dapat kembali pada istrinya kembali kecuali dengan syarat yang sangat berat. Sekali dalam Q.S. an-Nisa, 4:13: berkaitan dengan hukum atau ketentuan Allah tentang pembagian harta pusaka. Sekali dalam QS.an-Nisa, 4:14: yang juga berisikan hukum atau ketentuan Allah terkait dengan waris di ayat sebelumnya. Sekali dalam QS.at-Taubah, 9:97: berkaitan dengan hukum atau ketentuan Allah terkait dengan kondisi orang Badui yang lebih kafir dan munafik serta lebih wajar tidak mengetahui ketentuan Allah dan Rasul-Nya. Sekali dalam QS.al-Mujadilah, 58:4: yang berkaitan dengan hukum atau ketentuan Allah tentang *zhihar* yang tradisi Arab dijadikan alat oleh suami untuk menelantarkan istri. Dua kali dalam QS. at-Thalaq, 65:1: yang berkaitan dengan hukum atau ketentuan Allah tata cara perceraian yang

101 Muslim, *Shahih Muslim,* j.3, h. 1315

102 Muslim,*Shahih Muslim,* j.3, h. 1330.

tidak memberatkan istri dan tentang hak-hak dan kewajiban suami istri pasca perceraian.

Ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa al-Qur'an menggunakan kata *hudud* bukan dalam konteks konteks *jinayah* atau *jarimah*. Fakta ini berbeda sekali dengan penggunaan kata *hudud* yang berkembang di kalangan ahli fikih, yaitu hukuman yang bentuk dan ukurannya sudah ditentukan oleh Allah sehingga tidak bisa ditawar. Nampaknya pemahaman *hudud* dalam arti kedua ini lebih didasarkan antara lain pada hadis berikut ini:

> Dari Aisyah Ra, saat penaklukan Makkah di masa Rasulullah Saw, orang-orang Quraisy pernah kebingungan menghadapi permasalahan seorang perempuan (bangsawan) yang ketahuan mencuri. Mereka pun berkata: "Siapa kiranya yang berani mengadukan permasalahan ini kepada Rasulullah Saw?". Sebagian mereka pun mengusulkan: "Siapa lagi kalau bukan Usamah bin Zaid, orang yang paling dicintai oleh Rasulullah Saw." Lalu perempuan tersebut dihadapkan kepada Rasulullah Saw dan Usamah bin Zaid pun mengadukan permasalahannya kepada beliau. Tiba-tiba wajah Rasulullah Saw berubah menjadi merah seraya bersabda:أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللهِ (apakah kamu hendak memberi pertolongan terhadap sanksi dari Allah (yang telah ditetapkan)?!". Usamah pun berkata kepada beliau: "Mohonkanlah ampunan Allah bagiku wahai Rasulullah." Maka pada sore harinya Rasulullah Saw. berdiri dan berkhutbah, setelah memuji Allah dengan pujian yang layak untuk-Nya, beliau bersabda: "*Amma Ba'du*. Sesungguhnya yang membinasakan orang-orang sebelum kalian adalah ketika ada orang yang terpandang (terhormat) dari mereka mencuri, maka merekapun membiarkannya. Namun jika ada orang yang lemah dan hina di antara mereka ketahuan mencuri, maka dengan segera mereka melaksanakan hukuman atasnya. Demi zat yang jiwaku berada tangan-Nya, sekiranya Fatimah binti Muhammad mencuri, sungguh aku sendiri yang akan memotong tangannya." Akhirnya beliau memerintahkan potong tangan pada perempuan yang mencuri tersebut. (HR. Muslim).

Secara luas, syariah bisa diidentikkan dengan *al-din* yang mencakup tiga demensi ajaran pokok sebagaimana telah dituturkan dalam pembahasan sebelumnya, yaitu *al-ahkam al-i'tiqadiyyah* (ajaran tauhid), *al-ahkam al-*

khuluqiyyah (ajaran moral) dan *al-ahkam al-amaliyyah* (aturan praktis). Dengan pengertian seperti ini, Syariah bisa disebut sebagai esensi ajaran agama yang dapat menjangkau elemen-elemen penting di dalamnya, seperti masalah ketuhanan dengan berbagai implikasinya, persoalan moralitas dalam pergaulan sehari-hari, serta persoalan-persoalan transaksi dan interaksi sosial lainnya.[103]Syariah tidak semata berbicara dalam konteks keagamaan *an sich*. Sebaliknya Syariah juga berbicara realitas kehidupan guna menciptakan kedamaian dan kesejahteraan di muka bumi. Memberi makan orang lapar, mencarikan ladang pekerjaan bagi penganggur, memberikan hak upah yang pantas bagi buruh, menciptakan ekonomi yang pro kerakyatan dan lainnya adalah bagian dari Syariah.

Dalam konteks kenegaraan, penerapan syariah dalam arti luas ini sangat ideal. Krisis dalam berbagai lini akibat pengabaian Syariah dalam makna ini. Di bidang ekonomi, krisis yang melanda Indonesia dan belahan dunia sesungguhnya dipicu persoalan mata uang. Mata uang tidak hanya sebagai alat tukar, namun bisa menjadi komoditi yang menyebabkan riba menjadi hal yang tidak bisa dilepaskan dari transaksi ekonomi. Al-Qur'an secara gamblang mengharamkan transaksi riba. Sumber daya alam di Indonesia yang melimpah tidak lantas membuat bumi pertiwi makmur. Pengelolaan sumber daya alam yang tidak memihak rakyat dan eksploitasi besar-besaran oleh kalangan elit menyebabkan kekayaan Indonesia hanya dinikmati segelintir orang saja. Padahal Syariah sudah jelas menyatakan bahwa hutan dan barang tambang menjadi milik masyarakat luas yang tidak boleh dikuasai oleh segelintir orang. Demikian halnya persoalan pengentasan kemiskinan, pendidikan, dan persoalan bangsa secara umum pada hakikatnya adalah persoalan Syariah. Namun terkadang sisi Syariah ini tertutup oleh sisi Syariah yang lebih mengedepankan isu *hudud* dan *qishas*. Artinya mereka bangga jika *hudud* dan *qishas* ditegakkan, dan sama sekali tidak terganggu jika ketidakadilan ekonomi, politik, dan budaya tidak ditegakkan.

Dalam masalah hukum pidana, banyak masyarakat Muslim terlalu

103 Manna Khalil al-Qatthan, *Wujub Tahkim asy-Syariah al-Islamiyyah* (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1985), h. 9.

terobsesi untuk menerapan *hudud*. Padahal jika ditarik dalam konteks kenegaraan secara luas, penerapan *hudud* hanyalah bagian kecil dari misi besar Syariah Islam sehingga tidak bisa dikatakan pelaksaan syariah secara total hanya dengan penerapan *hudud* semata, sementara hal lain yang lebih penting yakni membangun sistem sosial, ekonomi, politik, dan lain-lain yang bisa memenuhi hajat hidup rakyat secara umum justru diabaikan. Penerapan *hudud* tanpa usaha Negara untuk memenuhi hajat hidup orang banyak sehingga terhindar dari dua jenis hukuman ini, atau penerapan hukum tanpa memperdulikan moralitas para penyelenggara Negara adalah tindakan mengambil syariah sepotong-sepotong atau tidak menyeluruh *(kaffah)*. Pengambilan salah satu aspek syariah dengan mengabaikan aspek syariah lainnya akan menimbulkan ketidakseimbangan atau ketidakadilan. Misalnya penerapan syariat kepada rakyat dalam bentuk potong tangan bagi pencuri, tanpa penerapan syariat agar pemerintah menyediakan lapangan pekerjaan sehingga rakyat dapat memenuhi nafkah keluarga dengan mudah, hanya akan melahirkan ketidakadilan pada rakyat.

Ayat-ayat tentang hukum pidana Islam tidak lebih dari belasan saja dari 6666 ayat al-Qur'an. Sisanya adalah ayat tentang keadilan, persamaan hak, pengampunan, teologi, dan lain-lainnya. Di samping itu, hukuman tidak dijatuhkan kecuali atas orang-orang yang melanggar aturan padahal mereka bukanlah mayoritas masyarakat. Jumlah mereka yang menyeleweng dan menyalahi aturan hanya segelintir orang dalam masyarakat sehingga tidak adil jika porsi *hudud* menjadi proyek utama penerapan Syariat Islam atau pendirian sebuah Negara Islam. *Hudud* sesungguhnya sangat tidak memadai untuk mewakili Islam sebagai sebuah 'agama' yang begitu sempurna dan menyeluruh. Hukuman adalah bagian terkecil dari aturan Islam yang ada.

Tanggungjawab utama pemerintahan dalam Syariat Islam bukanlah menyusun mekanisme mengatasi *jinayah* (kejahatan), melainkan menegakkan keadilan dan kebajikan yang menjadi asas tersebarnya kebaikan dan keamanan dalam negara. Oleh karena itu, Khalifah Umar bin Abdul Aziz saat dilantik menjadi khalifah, beliau seakan tergumam dan begitu mengiba. Beliau terus menyepi shalat dan menangis. Air matanya bercucuran hingga ke janggutnya. Saat istrinya Fatimah bertanya, dia berkata:

> Wahai Fatimah! Aku telah dikalungi urusan umat Muhammad ini yang meliputi berbagai bangsa. Maka aku terpikir tentang orang fakir yang lapar, orang yang sakit yang menderita, orang yang tidak punya pakaian dan susah, orang yang dizalimi lagi dipaksa, tawanan perang yang jauh, orang tua yang uzur, orang yang mempunyai keluarga yang banyak sedangkan hartanya sedikit dan orang-orang seperti mereka yang berada di segala tempat dan penjuru negara. Aku tahu Tuhanku akan bertanya padaku mengenai mereka pada Hari Kiamat kelak. Aku bimbang alasanku tidak cukup kukuh untuk menjawabnya, lalu aku pun menangis."[104]

Ucapan Umar bin Abdul Aziz di atas menggambarkan tanggungjawab penguasa atau pemerintah menurut Syariat Islam, yakni memastikan rakyat bisa makan dengan baik, orang yang sakit dapat dirawat dan diobati dengan baik, rakyat dapat berpakaian yang layak, memastikan rakyat tidak dizalimi oleh siapa pun, memastikan tawanan perang bisa dibebaskan sehingga bisa berkumpul kembali dengan keluarganya, orang-orang yang *uzur* (disabilitas) dapat perhatian dan perlindungan yang memadai, setiap keluarga dapat memenuhi nafkahnya dengan baik, dan setiap rakyat bisa dibantu penguasa atau pemerintah untuk mengatasi problem hidupnya. Penguasa atau pemerintah mempunyai tanggungjawab untuk menyebarkan kebajikan, menegakkan keadilan, memenuhi hajat hidup rakyat, menjaga amanah dengan baik, dan melindungi rakyat dari segala prilaku buruk dan melakukan upaya untuk kebaikan rakyat di segenap lapisan masyarakat.

Ketika Muhammad bin Ka'ab al-Quradzi diminta Umar bin Abdul Aziz untuk menyebutkan keadilan pemerintah, ia mengatakan:

> Jadilah engkau ayah bagi yang muda, anak bagi yang tua, dan saudara bagi yang sebaya. Demikian juga kepada perempuan. Hukumlah manusia dengan kadar kesalahan dan kemampuan mereka. Jangan engkau pukul disebabkan kemarahanmu walaupun satu pukulan, nanti engkau termasuk dalam golongan yang melampaui batas.[105]

---

104 Adz Dzahabi, *Tarikh Al Islam wa Wafayat Al Masyahir wa Al A'lam*(Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1407 H.), j.7, h. 197.

105 Ibn Muflih, *al-Adab Asy-Syar'iyyah* (Beirut: Muassasah ar- Risalah, 1417 H.), j. 1, h. 202.

Petuah-petuah di atas menggambarkan dengan jelas bahwa visi dan misi utama pemerintah seharusnya adalah sebagaimana visi dan misi Umar Bin Khattab dan Umar bin Abdul Aziz, bukan malah terlalu semangat menghukum warganya. Bukankah ayat-ayat tentang *hudud* juga *qishas* turun di paruh akhir kerasulan Muhammad Saw, yaitu periode Madinah.[106] Bukan Surat An-Nur adalah salah satu surah dalam al-Qur'an yang mengangkat akhlak dan adab bergaul dalam masyarakat sebagai tema utama. Melalui 18 hukum yang tersebut di dalamnya, surah an-Nur turun mengatur kehidupan sosial kaum Muslimin agar terhindar dari hal-hal yang merusak dan mengotori citra mereka sebagai umat Islam, memberikan petunjuk bagaimana masyarakat Muslim bersih dari akhlak-akhlak jahat yang menyimpang, seperti zina, pelacuran, pencemaran nama baik (*qadzaf*), dan lain-lain. Surah ini turun selang beberapa bulan setelah turunnya surah al-Ahzab, yaitu pada bulan-bulan terakhir dari tahun keenam Hijriah. Pengaturan zina selain terdapat pada surah an-Nur, juga ada dalam surah-surah lain, seperti QS. Al-Isra, 17:32: *Janganlah kamu mendekati zina, sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji, dan suatu jalan yang buruk.*

Surah al-Maidah, yang mengandung landasan *had* mencuri juga merupakan surah dalam al-Qur'an yang terakhir turun sehingga para ulama sepakat bahwa keseluruhan hukum yang termuat dalam surah ini berlaku secara efektif (*muhkamat*), dan tidak ada yang dibatalkan (*mansukh*). Ketika surat ini turun, kondisi umat Islam waktu itu hampir mencapai titik klimaks pada tingkat kematangan dan kemajuan, baik sisi sosial, ekonomi, politik, dan lain-lainnya. Keadaan dan kondisi umat Islam dalam berbagai hal sedang menuju puncak dan dalam keadaan stabil. Itulah rahasia mengapa ayat-ayat *juz'iyat* termasuk *hudud* dan *qishas* diturunkan belakangan, yaitu terlebih dulu membangun masyarakat yang kokoh, kuat secara akidah ekonomi, sosial dan budaya, baru kemudian mengatur pelanggaran-pelanggaran yang lebih

106 QS. al-Maidah/5: 33: Muharabah, al-Maidah/5:38: hukuman mencuri (potong tangan), al-Maidah/5: 45: hukuman Qishas, al-Maidah/5: 90: larangan meminum arak dan puja berhala (riddah), an-Nur/24: 2: tentang hukuman zina bagi penzina bukan muhshan, an-Nur/24:4: tentang hukuman Qadzaf (menuduh zina), an-Nisa/4:15: hukuman zina bagi penzina muhshan (dikurug di rumah), al-Hujurat/49: 9: tentang hukuman baghy (pemberontakan).

disebabkan karena motivasi ketamakan dan kesombongan individu.

Kasus *qishas* yang tercantum dalam al-Baqarah terjadi pada orang Yahudi yang meminta Nabi menjadi hakim bagi mereka. Surat ini turun pada permulaan hijrah Nabi. Sementara itu, *qishas* dalam sejarah Islam pertama kali dilakukan pada tahun 8 hijriah. Pembunuhan itu dilakukan oleh seorang dari Bani Laits kepada seorang dari Bani Hudzail.[107]Hal ini berarti bahwa *qishas* dalam Islam pun diterapkan akhir tahun hiijriyah mengingat Rasulullah di Madinah hanya 10 tahun.

Fakta sejarah di atas menunjukkan hal yang sangat penting bahwa *hudud* diterapkan oleh Rasulullah Saw setelah etika sosial dan individual ditanamkan cukup lama dan kondisi sosial ekonomi masyarakat Muslim telah mencapai tahap yang stabil. Penerapan *qishas* dan *hudud* tanpa prakondisi sebagaimana dilakukan oleh Rasulullah Saw, bisa melahirkan ketidakadilan penguasa. Adilkah sebuah pesantren, misalnya, menghukun berat santri yang terlambat masuk sekolah jika jumlah santri ada 10.000 orang, sedangkan pesantren hanya punya 30 kamar mandi dan toilet? Adilkah sebuah Negara yang menghukum maksimal penjahat dalam kondisi krisis ekonomi, situasi politik yang tidak menentu serta proses peradilan yang korup dan tidak adil?

Yusuf al-Qaradlawi menyetujui Syariat Islam sebagai dasar negara karena Syariat Islam bertujuan menciptakan maslahat sebanyak-banyaknya kepada warga negara. Namun menurut beliau, penerapan Syariat Islam khususnya *hudud* dan juga *qishas* agak sulit dilakukan karena syarat penerapannya amat berat. Tidak boleh menerapkan syariat setengah-setengah karena semua unsur syariat saling sokong-menyokong. Bisa jadi satu unsur dilakukan tapi tidak ada buahnya, sementara di sisi lain manusia mengalami kesulitan yang luar biasa. Tidak boleh menerapkan hukuman maksimal apabila kondisi ekonomi dan sosial masyarakat tertekan. Sangat sulit diterima jika hukum pidana yang dipakai menggunakan Syariat Islam, sedangkan pola pengajaran, pembelajaran, ideologi masyarakat, kebudayaan, dan lingkungan di sekitar

107 Muhammad Thahir Ibn Asyur, *at-Tahrir wa An-Tanwir* (Tunisia: Ad-Dar At-Tunisiyah, 1984), j. 2, h.137.

jauh dari nilai keislaman.[108]

Penerapan *had zina* mensyaratkan adanya kemudahan akses untuk menikah, ukuran mahar yang terjangkau dan tidak mencekik, tersedia lahan untuk tempat tinggal yang layak, prosedur nikah mudah dilakukan, dan lainnya. Selain itu, faktor yang menjurus kepada perzinaan juga harus dilarang pemerintah. Bagaimana masyarakat bisa steril dari perzinaan jika pintu yang memudahkan kepada perzinaan dibiarkan terbuka seperti tayangan dewasa yang bisa diakses oleh anak-anak,tempat-tempat mesum yang dibiarkan menjamur, maupun tidak ada kontrol pada konten-konten porno di internet yang bisa diakses dengan bebas oleh anak-anak, dan hal lain yang memudahkan orang jatuh pada perilaku zina, termasuk minimnya sistem pendidikan yang mendorong masyarakat bertanggungjawab atas alat reproduksinya dengan baik.

Tujuan *had* zina dalam Islam sebenarnya bukanlah penerapan *had* zina itu sendiri melainkan penerapan akhlak dan adab-adab Islami dalam bermasyarakat, yang antara lain meliputi meminta izin sebelum masuk ke rumah orang lain, menjaga pandangan dengan baik, menjaga *farji* (alat kelamin) dengan baik, berpakaian yang mampu menjaga kehormatan, dan tidak pamer perhiasan.[109] Di samping itu, penerapan *had zina* juga perlu diiringi dengan memudahkan (bukan menggampangkan) urusan kawin, '*iffah*, serta dipersulitnya akses menuju zina.

Islam adalah sebuah agama dan konsep yang hidup dalam denyut kehidupan masyarakat. Penerapan *had zina* bukanlah pesan utama dalam keseluruhan ayat-ayat tentang zina. Beberapa ayat al-Qur'an menunjukkan bahwa Islam lebih mengutamakan pencegahan zina daripada penerapan hukuman zina itu sendiri. Bahkan hukuman zina tidak boleh dijatuhkan

108 Yusuf al-Qaradlawi, *Syariah al-Islam Shalihah li at-Tathbiq fi Kuli Zaman wa Makan* (Kairo:Dar ash-Shahwah,1993), h.139.

109 QS. An-Nur/24: 27, 30, 31. Ibnu Jarir menceritakan bahwa QS. An-Nur/24:27 turun terkait dengan peristiwa di mana ada seorang perempuan Anshar mengadu kepada Rasulullah: "Wahai Rasulullah, saya berada di rumah dalam kondisi di mana saya tidak suka untuk dilihat oleh siapapun, baik anak maupun ayah saya. Meskipun begitu keluarga saya masih saja masuk dalam kondisi saya tidak menyukainya".

kepada seseorang, melainkan dengan beberapa syarat yang cukup ketat, yaitu pengakuan pelaku di depan majlis hakim, atau adanya kesaksian empat orang yang adil dan melihat secara langsung penetrasi ketika zina dilakukan.[110]

Demikian halnya, penerapan had pencurian. Negara harus menegakkan keadilan ekonomi sehingga masyarakat bisa memenuhi kebutuhan hidupnya dengan baik terlebih dahulu. *Had* potong tangan bagi pencuri tidak bisa ditegakkan sebelum hak-hak rakyat terpenuhi dan keadaan ekonomi belum stabil. Ayat tentang had pencurian yang hanya ada satu tersebut terkait sangat erat dengan ayat-ayat tentang perintah zakat yang tersebar di 57 ayat al-Qur'an. Di samping itu, had pencurian juga terkait dengan ayat-ayat al-Qur'an tentang perintah infak di jalan Allah,memberikan makan kepada kaum miskin, larangan menzalimi sesama, kikir, tamak, dan lain-lain. Tujuan *had* pencurian bukanlah penerapan potong tangan itu sendiri, tetapi bagaimana menciptakan masyarakat yang bermoral, sejahtera, dan makmur. Menerapkan Syariah Islam terkait pencurian tidaklah hanya soal hukuman bagi pencuri, melainkan juga penerapan akidah, nilai, moral, tujuan, cara, pemikiran, dan hukumnya secara totalitas, sikap konsisten penguasa atas penerapan keadilan, dan adanya sikap persaudaraan dan saling peduli antara sesama sebagaimana ditunjukkan oleh Rasulullah Saw dan para sahabat.

Rasulullah Saw dan para sahabat adalah contoh nyata sebuah umat ideal dalam konteks ini. Mereka bahkan bukan cuma peduli kepada sesama, tetapi kepedulian mereka kepada orang lain kadang-kadang melebihi kepedulian atas diri mereka sendiri. Hadist-hadist yang menceritakan kisah kepedulian mereka menunjukkan satu model akhlak bersosial dalam kehidupan mereka, yang sulit ditemukan dalam peradaban manapun di dunia ini yang dikenal dengan istilah *itsar*. Di masa-masa akhir kehidupan Rasulullah Saw, orang-orang miskin pada masa Rasulullah Saw tidak perlu khawatir akan dimonopoli dan ditindas oleh yang kaya. Orang-orang kaya ketika itu menyadari bahwa di dalam harta yang mereka miliki sesungguhnya ada hak orang lain di

110 Muhammad Syahrial Razali Ibrahim, *Al-Qur'an dan Keadilan Islam dalam Pensyariatan Hudud,* (Malaysia: Jurnal Media Syariah, International Islamic University Malaysia (IIUM), Vol. XIV No. 1, Januari-Juni 2012), h. 20.

dalamnya sehingga mereka gemar bersedekah dan taat mengeluarkan zakat, dan tidak melakukan penimbunan harta.

Jauh sebelum Allah menurunkan ayat tentang hukuman potong tangan bagi pencuri, telah turun sebelumnya puluhan, bahkan ratusan ayat yang menyeru dan memerintahkan kaum Muslimin untuk saling berbagi, memberi dan berinfak, untuk saling peduli dan empati (*takaful*) terhadap orang lain. Bahkan perintah ini sudah dimulai sejak kaum Muslimin berada di Mekkah. Selain itu, juga terdapat banyak ayat yang menganjurkan umat ini untuk berlaku adil di antara sesama, melarang berbuat curang dan zalim atas hak-hak orang lain sekecil apapun, dan dalam bentuk apapun kezaliman tersebut. Tidak sedikit ayat-ayat yang mengancam kezaliman, baik di dunia dan di akhirat karena ketidakadilan dan kezaliman adalah puncak dari rusaknya tatanan masyarakat yang dicita-citakan.

Jadi sebelum hukuman potong tangan bagi pencuri diberlakukan, Allah melalui lisan Rasul-Nya Saw sudah lebih dahulu memberlakukan berbagai undang-undang, aturan, dan ajaran yang menjamin umat Islam menjadi masyarakat yang mapan dan mandiri secara ekonomi dan beradab secara sosial. Rasulullah berupaya menjadikan mereka sebagai umat yang makmur dan sejahtera dalam hal penyediaan sandang, pangan dan papan, bahkan sampai pada kebutuhan material perang, serta hal-hal lainnya secara menyeluruh yang benar-benar dipraktekkan oleh Rasulullah bersama para sahabatnya. Hukuman Pencurian baru turun sekitar setahun atau dua tahun menjelang wafatnya Rasulullah Saw.

Mengacu pada sejarah penerapan *had* pencurian pada masa Rasulullah Saw, maka had ini hanya bisa diterapkan ketika masyarakat makmur secara ekonomi, tidak seorangpun tidur dalam keadaan perut lapar, tidak ada pengangguran, semua memiliki perkerjaan yang layak dan ketimpangan antara orang kaya dan miskin tidak lagi menganga. Jika ada pencurian dalam kondisi ideal seperti ini maka pastilah pencurian itu semata didasari ketamakan dan kerakusan, sehingga layak diberi hukuman maksimal.[111]

Nabi memerintahkan pelaku yang terlanjur melakukan dosa keji untuk

111 Muhammad Syahrial, *Al-Qur'an dan Keadilan Islam,* h. 21-22.

tidak mengumbarnya. Beliau malah memerintahkan menutupi perbuatan keji itu, baik dilakukan sendiri ataupun dengan orang lain, baik berkonsekwensi pidana *had* atau bukan. Menyesali perbuatan dan bertaubat lebih baik dari pada dia harus berikrar mengakui kesalahannya.[112]Nabi juga menganjurkan korban untuk memaafkan pelaku dan tidak melaporkan ke pengadilan:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ تَعَافُّوا الْحُدُودَ فِيمَا بَيْنَكُمْ فَمَا بَلَغَنِي مِنْ حَدٍّ فَقَدْ وَجَبَ

"Dari Abdullah bin Amr bin Al Ash, bahwa Rasulullah SAW bersabda, "Berilah maaf dalam kasus Hudud yang terjadi di antara kalian (karena) kasus yang telah sampai kepadaku, maka itu wajib untuk dilaksanakan." (HR. Abu Dawud dan an-Nasa'i)[113]

Apabila kasus tersebut sudah masuk ke pengadilan, menurut satu pendapat, hukuman kepada pelaku tidak bisa dibatalkan lagi sebagaimana yang dilakukan Nabi. Persoalannya adalah bagaimana perosedur permintaan pengampunan pelaku pada korban, dan apakah korban bisa memberikan maaf pada saat kemarahan yang memuncak dan merasa dizalimi. Menurut salah satu ulama al-Azhar Kairo yaitu Syekh Mahmud Muhammad apabila masyarakat melihat pencuri tertangkap, mereka bisa meminta pencuri insaf dan mengarahkan kepada jalan kebaikan, atau pencuri diantarkan kepada korban untuk mengembalikan barang yang dicuri atau menggantinya. Pencuri juga bisa meminta agar perkaranya tidak diajukan ke pengadilan. Cara inilah yang dianjurkan Islam. Orang yang bersedia menutup aib sesama muslim, maka aibnya ditutup di dunia dan di akhirat kelak. Allah juga akan memberikan ampunan kepada korban yang memberikan pengampunan

112 Yusuf ibn Abd al-Barr,*Al-Istidzkar* (Beirut:Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000), j.7, h. 466.

113 Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats as-Sijistani, *Sunan Abi Dawud* (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, t.th), j.4, h.133, Abu Abdurrahman Ahmad bin Ali an-Nasa'i, *as-Sunan al-Kubro li an-Nasa'i* (Beirut:Muassah ar-Risalah, 2001), j.7, h.12

secara suka rela pada pelaku kejahatan.[114] Dengan cara ini, minimal ada dua keuntungan yang di dapat, yaitu harta korban kembali secara utuh dan pencuri bisa insyaf tanpa harus diajukan pengadilan yang mungkin berdampak pemotongan tangannya. Bila korban tidak memberikan ampunan karena sedang dalam keadaan marah, maka menurut Syekh Mahmud pencuri bisa mengganti dengan harta yang lebih mahal atau bisa saja masyarakat ikut campur tangan untuk menyelesaikan masalah ini sebelum diajukan kepada pengadilan.[115]

Nabi juga memperingatkan untuk tidak terlalu menekankan penerapan *Hudud* dan menegaskan "bahwa keliru dalam memaafkan dalam perkara *Hudud* lebih baik daripada keliru dalam memberikan sanksi hukuman. Nabi Saw bersabda:

عن عائشة قالت قال رسول الله عليه وسلم ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة.

"Dari Aisyah Ra., ia berkata: Rasulullah Saw bersabda: hindarilah hukuman Hudud dari kaum muslimin sedapat mungkin, jika ada jalan keluar bagi tersangka (untuk bebas dari hukuman) maka bebaskanlah. Sesungguhnya kesalahan imam (hakim) dalam memberi pemaafan itu lebih baik dibanding dengan kesalahannya dalam memberikan hukuman." (HR. At-Turmudzi)[116]

Berdasarkan hadis di atas para ulama menyusun kaidah fikih yang sangat mashur:

اَلْحُدُوْدُ تَسْقُطُ بِالشُّبْهَاتِ

"*Hudud gugur jika terdapat kesangsian"*

114 Mahmud Muhammad, *Syariat Allah,* h. 135.

115 Mahmud Muhammad, *Syariat Allah,* h. 135.

116 Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi,* j.4, h.33.

Bermula dari hadis ini, ada yang memahami sanksi hukum potong tangan yang ditetapkan ayat al-Qur'an adalah sanksi paling maksimal, yakni hukuman yang setinggi-tingginya sebagaimana pendapat Syahrur.[117] Dengan demikian hakim dapat menjatuhkan hukuman yang lebih ringan daripada hukuman potong tangan apabila ada hal-hal yang meringankan. Pemahaman ini, kendati tidak diisyaratkan dalam teks al-Qur'an dapat diterima jika memang ada dalih yang dapat meringankan sebagaimana putusan Umar bin Khattab yang tidak mengeksekusi potong tangan kepada pencuri karena ada bukti meringankan.[118]

Rasulullah, dalam beberapa kesempatan melakukan rekayasa hukum semata-mata untuk memberikan kebaikan pada umatnya. Dalam sebuah hadis dikisahkan :

أَخْبَرَهُ بَعْضُ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ الْأَنْصَارِ أَنَّهُ اشْتَكَى رَجُلٌ مِنْهُمْ حَتَّى أُضْنِيَ فَعَادَ جِلْدَةً عَلَى عَظْمٍ فَدَخَلَتْ عَلَيْهِ جَارِيَةٌ لِبَعْضِهِمْ فَهَشَّ لَهَا فَوَقَعَ عَلَيْهَا فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ رِجَالُ قَوْمِهِ يَعُودُونَهُ أَخْبَرَهُمْ بِذَلِكَ وَقَالَ اسْتَفْتُوا لِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنِّي قَدْ وَقَعْتُ عَلَى جَارِيَةٍ دَخَلَتْ عَلَيَّ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالُوا مَا رَأَيْنَا بِأَحَدٍ مِنْ النَّاسِ مِنْ الضُّرِّ مِثْلَ الَّذِي هُوَ بِهِ لَوْ حَمَلْنَاهُ إِلَيْكَ لَتَفَسَّخَتْ عِظَامُهُ مَا هُوَ إِلَّا جِلْدٌ عَلَى عَظْمٍ

117 Muhamad Shahrur, *Nahwa Ulul Jadidah li al-Fikih al-Islami* (Damaskus: Al-Ahali, 2000).

118 Sayyidina Umar bin Khattab menegaskan : saya lebih suka keliru untuk tidak menjatuhkan sanksi hukum karena adanya dalih yang meringankan dari pada menjatuhkannya secara keliru padahal ada dalih yang meringankannya. Karena itu, beliau tidak memotong tangan pencuri pada masa krisis dan paceklik. Dan tidak juga menjatuhkan sanksi kepada sekelompokkaryawan yang mencuri seekor unta karena majikannya tidak memberikan upah secara wajar. Quraisy Shihab, *Tafsir al- Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 110-115.

فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَأْخُذُوا لَهُ مِائَةَ شِمْرَاخٍ فَيَضْرِبُوهُ بِهَا ضَرْبَةً وَاحِدَةً

"Diriwayatkan oleh beberapa orang Sahabat Rasulullah Saw dari kalangan Anshar bahwa seorang lelaki di antara mereka telah terserang penyakit hingga sangat parah dan tubuhnya hanya tinggal kulit dan tulang saja. Lalu datanglah seorang perempuan dari golongan mereka. Kemudian lelaki itu berzina dengannya hingga ia pun menyetubuhi perempuan itu. Ketika beberapa lelaki dari kaumnya datang menjenguknya, ia memberitahu mereka dengan kejadian itu (bahwa ia telah berzina), lantas ia berkata, "Mintalah fatwa kepada Rasulullah tentang diriku bahwa aku telah berzina dengan seorang perempuan yang mendatangiku." (Beberapa orang menemui Rasulullah) dan berkata kepada beliau, "Tidak ada seorang pun yang kami dapati lebih parah mengalami penyakit seperti yang dialami lelaki itu, dan jika kami memaksa memboponginya kemari (ke Hadapan engkau), pastilah tulangnya akan hancur berantakan, sungguh ia kini tinggal kulit dan tulang saja!" Maka Rasulullah memerintahkan mereka untuk mengambil seratus biji adas (fennel) dan memukul lelaki itu dengan satu kali pukulan saja." (HR. Abu Dawud)[119]

Hadis di atas memberi informasi yang berbeda dari pandangan bahwa *had* zina berupa 100 kali dera yang terdapat dalam ayat al-Qur'an petunjuknya pasti *(qath'i ad-dalalah)* sehingga tidak bisa diubah menjadi 50, 40 ataupun 90 pukulan. Namun sebaliknya, dalam hadis di atas, Nabi hanya memerintahkan melakukan rekayasa hukum yaitu 100 kali dalam satu pukulan yang tidak menyakiti pelaku zina yang berada dalam kondisi sakit.

Penegakan *hudud* yang mengesampingkan pengampunan atas dasar suka rela dari pihak korban sesungguhnya tidak sejalan dengan filosofi Hukum Islam. Pencuri tidak jadi dipotong tangan jika diampuni pihak korban, seorang pembunuh bisa mendapatkan ampunan jika keluarga korban merelakannya, maaf dari pihak orang yang difitnah berzina dapat menggugurkan hukuman dera, dan pemberontak juga tidak harus mati jika dia mengaku salah dan meminta maaf kepada penguasa. Dalam tiga kasus tersebut, pelaku bisa diampuni sekalipun sudah ditangani oleh hakim. Bahkan hanya semata-mata

119 Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, j.4,h.161.

bertaubat, kasus yang hubungannya dengan hamba dan Tuhan dianggap telah gugur.[120]

Namun demikian, menurut sebagian ulama, kasus yang telah diserahkan kepada hakim tidak bisa gugur karena pertaubatan pelaku maupun pengampunan dari pihak korban. Mereka yang bertaubat setelah berada di hadapan hakim dianggap mengelabui dan ingin lari dari hukuman. Seorang pemberontak tidak harus dihukum jika dia datang secara jantan dan mengakui kesalahannya. Namun hal itu sulit dilakukan oleh seorang pemberontak apalagi hal itu malah merendahkan harga dirinya sebagai pemberontak.[121] Namun ada beberapa kasus yang diacuhkan Rasulullah Saw ketika sudah sampai di hadapan beliau yang ketika itu berposisi sebagai hakim. Suatu saat ada laporan bahwa seseorang telah berzina, Rasulullah berusaha menghindar untuk tidak menghukumnya. Bahkan yang melapor dikira orang yang sedang membual. Di kesempatan yang lain, ada orang datang untuk meminta dijatuhkan hukum *had*, Nabi malah menyuruh sahabat itu shalat. Setelah shalat, Nabi malah menggugurkan sanksi *had* yang seharusnya ia terima karena dosa-dosanya gugur dengan shalat berjamaah tersebut. Nabi bersabda:

حدثني عبد القدوس بن محمد حدثني عروة بن عاصم الكلابي حدثنا همام بن يحيى حدثنا إسحق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : كنت عند النبي صلى الله عليه و سلم فجاءه رجل فقال يا رسول الله إني أصبت حدا فأقمه علي قال ولم يسأله عنه قال وحضرت الصلاة فصلى مع النبي صلى الله عليه و سلم فلما قضى النبي صلى الله عليه و سلم الصلاة قام إليه رجل فقال يا رسول الله إني أصبت

120 Wahbah, *al-Fikih al-Islam,* j. 7, h. 5564

121 Mahmud Muhammad, *Syariat Islam,* h. 228

حدا فأقم في كتاب الله قال (أليس قد صليت معنا) .
قال نعم قال (فإن الله قد غفر لك ذنبك أو قال حدك)
صحيح البخاري

"Dari Anas Bin Malik, ia berkata: suatu hari aku bersama nabi, tiba-tiba datang seorang dan berkata pada Nabi, wahai Rasulullullah, saya melakukan "Had" (perbuatan yang dikenai hukuman Had), maka laksnakanlah Had padaku. Mendengar itu, Rasulullah tidak bertanya apapun. Kemudian masuklah waktu shalat. Kemudian ia shalat bersama Rasulullah. Setelah usai melaksnakan shalat, seoarang tadi kembali berdiri dan bertanya pada Rasulullah; wahai Rasulullah aku melakukan Had, maka laksanakan Had padaku sesuai dengan kitab Allah. Rasulullah menjawab "bukankah kamu telah shalat bersamaku? seoarang itu menjawab, ia. Rasul bersabda "Allah telah memaafkan dosamu, atau telah memaafkan Hadmu." (HR. Bukhari)[122]

Di sisi lain Islam melarang pengintaian *(tajassus)* pada masyarakat untuk mengetahui apakah mereka melakukan kejahatan, seperti yang dilakukan petugas yang berkeliling mencari peminum arak dan pezina. Islam melarang negara melakukan pengintaian terhadap aib rakyatnya, terlebih jika aib itu tidak merugikan negara dan rakyat pada umumnya sebab hal ini bertentangan dengan QS. al-Hujurat, 49:12:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيم

"Wahai orang-orang yang beriman! Jauhilah kebanyakan dari sangkaan (supaya kamu tidak menyangka sangkaan yang dilarang) karena sesungguhnya sebagian dari sangkaan itu adalah dosa; dan janganlah kamu mengintip mencari-cari kesalahan orang……." (QS. al-Hujurat, 49:12)

122 Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, j.8, h.166.

Menurut Yusuf Qaradlawi, berkaitan dengan *hudud* tidak ada perintah Islam untuk mengejar dan mencari bukti, tidak pula untuk mengintai untuk membuktikan kejahatan yang dilakukan pelaku, tidak menciptakan alat untuk mencari rahasia pelaku maksiat, atau memasang kamera tersembunyi kemudian mengambil gambar ketika mereka melakukan *jinayah* (kejahatan), tidak juga membentuk polisi keamanan atau mata-mata untuk mengintip mereka yang menyalahi *Syara'*. Bahkan Islam dalam hal ini secara tegas memperhatikan kehormatan pribadi manusia, mengharamkan *tajassus* (memata-matai) dan mencari aib manusia. Larangan ini ditujukan pada individu, maupun pihak pemerintah.[123] Hal ini didasarkan pada riwayat al-Hakim dari Abdurahman bin Auf sebagai berikut:

> Pada suatu malam dia berpatroli bersama Umar bin Khattab Ra di Madinah. Ketika mereka sedang berjalan, tiba-tiba nampak nyala api di sebuah rumah. Mereka pun pergi menuju ke situ sehingga saat dihampiri didapati pintunya terkunci, di dalamnya ada sekumpulan orang dengan suara yang kuat. Lalu Umar Ra sambil memegang tangan Abdur Rahman bertanya: "Kau tahu ini rumah siapa?."Jawab Abdurahman, "Tidak."Umar pun berkata: Ini rumah Rabi'ah bin Umayyah bin Khalaf. Mereka sekarang sedang mabuk arak, apa pendapat kamu?."Abdurahman menjawab, "Menurut saya kita sekarang telah melakukan apa yang Allah larang dalam berfirman-Nya: "Jangan kamu mengintip", sedangkan kita telah mengintip". Maka Umar pun pergi dan meninggalkan mereka. (HR al-Hakim dalam *al-Mustadrak*).

Rasulullah Saw juga bersabda:

إِنَّ الأَمِيرَ إِذَا ابْتَغَى الرِّيبَةَ فِى النَّاسِ أَفْسَدَهُمْ

*"Sesungguhnya seorang amir itu, jika ia mencari keragu-raguan (sehingga mencari-cari kesalahan) dari rakyatnya, berarti ia telah merusak mereka." (*HRAbu Dawud).[124]

123 Yusuf al-Qaradlawi, حرص الإسلام على الستر والعفو في قضايا الحدود dikutip dari http://www.qaradawi.net/new/library2/270-2014-01-26-18-47-27/2636- pada tanggal 3 Februari 2015.

124 Abu Daud, *Sunan Abi Dawud*,h. 739.

Sejalan dengan sabda di atas Imam al-Ghazali (w. 505 H) berkata: "Dalam urusan *jinayah* (kejahatan) atau maksiat pribadi, Islam tidak membongkar yang tertutup. Sebaliknya Islam hanya mencegah yang nyata dan zahir saja. Hendaklah kemungkaran tersebut benar benar nyata bagi *Ahli Hisbah* (penegak hukum) tanpa perlu memata-matai. Barangsiapa yang menutup sesuatu kemaksiatan di dalam rumahnya, dan mengunci pintunya, maka kita tidak mengintipnya. Allah yang maha luhur telah melarang hal ini." [125]

Sebagaimana dikemukan sebelumnya, bahwa untuk menetapkan dan membumikan Syariah di masyarakat, Islam menggunakan metode *tadarru-evolotif* (bertahap). Hukum yang diterapkan secara gradual adalah langkah kontrol supaya hukum yang diterapkan tidak mentah di masyarakat. Hukum yang diterapkan sedikit demi sedikit akan mudah diserap. Periodisasi dakwah Islam dari Makkah ke Madinah juga dilakukan secara bertahap. Masyarakat dikenalkan pada akidah, moral, kemudian petunjuk praktis. Setelah masyarakat mapan, baru ada penerapan sanksi bagi mereka yang melanggar.

Khalifah Umar bin Abdul Aziz Ra telah pula menerapkan metode ini. Pada masa sebelumnya, pemerintahan kacau balau. Banyak terjadi penyelewengan, kesewenangan penguasa, dan berbagai bentuk penindasan. Sang khalifah berusaha mengubah tatanan secara bertahap, tidak tergesa-gesa, dan tidak langsung menerapkan sanksi berat. Ahli sejarah menceritakan bahwa anak Umar bin Abdul Aziz yang bernama Abdul Malik pernah menanyakan: "Wahai ayahku, mengapa engkau tidak tidak menerapkan hukuman pada rakyat. Demi Allah saya tidak peduli meskipun periuk mendidih merebus saya dan engkau selama dalam kebenaran.[126]

Pertanyaan ini adalah ungkapan seorang pemuda yang bertakwa dan penuh semangat. Dia berpikir bahwa ayahnya yang telah dikaruniai oleh Allah kekuasaan (kepemimpinan) atas orang-orang yang beriman itu dapat menghukum dan memberantas segala bentuk kezaliman dan kerusakan secara spontan. Ia pun siap menerima segala resiko yang akan menimpa.

125 Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum Ad-Din* (Beirut: Dar al-Khair, 1990), j. 3, h. 28.

126 Ibn Abd Rabbih Al-Andalusi, *al-Aqd al-Farid* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1404 H.), j.5, h.185.

Ternyata sang ayah mempunyai pandangan yang berbeda, ia mengatakan:

Jangan engkau tergesa-gesa wahai anakku. Sesungguhnya Allah pernah mencela khamer dalam al-Qur'an dua kali dan mengharamkannya pada kali yang ketiga. Aku khawatir jika membawa kebenaran ini kepada manusia secara spontan, maka mereka pun menolaknya secara spontan pula, sehingga dari sinilah akan muncul fitnah.[127]

Khalifah Umar bin Abdul Aziz ingin menyelesaikan sesuatu dengan bijaksana dan bertahap dengan mengambil petunjuk dari metode Allah Swt yang telah mengharamkan khamer kepada hamba-hamba-Nya secara bertahap. Pada kesempatan yang lain anaknya masuk ke rumah ayahnya dengan semangat keimanan yang membara, ia berkata sambil emosi: "Wahai Amirul Mukminin! Apa yang akan engkau katakan kepada Tuhanmu besok jika Dia bertanya kepadamu, "Kamu melihat bid'ah tapi kamu tidak membunuhnya, atau mengetahui sunnah, tetapi kamu tidak menghidupkannya?"

Ayahnya pun menjawab: "Semoga Allah merahmati kamu dan semoga membalas kamu dengan kebaikan, wahai anakku! Sesungguhnya kaummu telah mengikat hal itu satu ikat satu ikat, dan ketika aku ingin memaksa mereka untuk melepaskan sesuatu yang ada di tangan mereka, saya tidak aman jika merebutnya dengan keras, karena akan semakin banyak mengeluarkan darah. Demi Allah, lenyapnya dunia lebih ringan bagiku daripada penumpahan darah, yang disebabkan karena aku.[128]

Khalifah Umar bin Adul Aziz kemudian dikenang sebagai Khalifah yang terbukti mampu mengantarkan masyarakat Muslim pada peradaban yang tinggi. Beliau menerapkan syariah dan keadilan bagi seluruh rakyatnya sebelum penegakan sanksi hukuman termasuk *Qishas* dan *Hudud*. Penerapan syariah harus diterapkan satu persatu dan syariah terkait kewajiban Negara didahulukan daripada penerapan hukuman pada rakyat. Seorang pakar fikih, Musthofa az-Zarqa menyatakan: "Jika diperhatikan, penerapan *hudud* pada saat ini sangat sulit. Solusi yang bisa dilakukan ialah mengganti dengan sanksi

127 Al-Andalusi, *al-Aqd al-Farid,* j.5, h.185.

128 Abu Na'im Ahmad al-Asfahani, *Hilyah al-Auliya* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1409 H), j.5 h. 282.

lain. Tidak boleh meninggalkan syariah secara keseluruhan.[129]

Saiful Mujani telah melakukan penelitian tentang relasi penerapan Syariat Islam dengan kemaslahatan publik. Ia membandingkan antara negara-negara yang Muslim yang menolak demokrasi seperti Arab Saudi, Pakistan, Iran, Sudan, dan Afganistan dengan negara-negara Musim yang menerima demokrasi. Ada lima indikator yang dijadikan ukuran analisa, yaitu pertumbuhan ekonomi, pemerataan hasil pertumbuhan tersebut, tingkat pendidikan, harapan hidup, dan perlindungan bagi setiap warga. Temuan penelitiannya adalah tidak ada kaitan antara penerapan Syariat Islam dengan kemaslahatan publik. Bahkan di beberapa negara, penerapan Syariat Islam justru sejalan dengan politik otokratik dan dengan pembelengguan terhadap hak-hak perempuan.[130] Menurut Saiful Mujani, salah satu negara yang menerapkan Syariat Islam memang memiliki tingkat keamanan publik yang sangat baik. Namun hal ini tidak disebabkan oleh ketatnya penerapan *Qishas* dan *Hudud* melainkan karena politik otokratik dan anti kritik dan anti demo yang menekan rakyat. Hal yang sama juga ditemukan di negara non Muslim yang represif terhadap rakyatnya seperti negara Korea Utara.

D. Pertaubatan Dan Pengampunan

Salah satu aspek penting dalam *hudud* dan *qishas* yang ditawarkan Islam adalah pertaubatan dan pengampunan pada pelaku tanpa pengabaian hak korban atas keadilan. Pengabaian kedua hal ini dalam penerapan *qishas* dan *hudud* menghilangkan dimensi rahmah dalam pidana Islam. Padahal pertaubatan dan pengampunan ini selalu disebutkan dalam setiap ayat *hudud* dan banyak pula dicontohkan oleh Rasulullah Saw.

Had atau *hudud* menurut jumhur ulama selain Mazhab Hanafiyah adalah sanksi yang telah ditentukan takarannya oleh *Syari'* baik yang berhubungan dengan otoritas Allah (Hak Allah seperti *had zina*, maupun yang berhubungan dengan otoritas manusia (Hak Adami seperti *had qadzaf,*

129 Musthafa az-Zarqa, *al-Madkhal al-Fikihi al-'Am* (Damaskus: Dar al-Qalam,1998), j.1, h. 283.

130 Saiful Mujani et.al., *Syariat Islam; Pandangan Muslim Liberal* (Jakarta: Sembrani Aksara Nusantara, 2003), h. 39.

menuduh zina). Dikatakan *hudud,* karena hukuman-hukuman tersebut telah ditentukan kadarnya dan telah diberi batasan oleh S*yari'*, sehingga siapapun tidak berhak untuk melampauinya. Sebagian pendapat yang lain mengatakan bahwa dinamakan *hudud* karena disesuaikan dengan makna bahasanya yang artinya *al-man'u* (penghalang), yaitu penghalang terjadinya perbuatan yang keji (*al-fawakhisy*).[131]Dalam konteks *hudud*, pengampunan yang dimaksud adalah pertaubatan yang dilakukan oleh pelaku tindak pidana.

Meskipun pertaubatan ini disebutkan dalam ayat-ayat tentang *hudud,* namun para ulama berbeda pendapat apakah taubat tersebut dapat mengugurkan *hudud* atau tidak. Menurut mayoritas ulama taubat tidak dapat menggugurkan *hudud,* kecuali *had hirabah* (pembegalan). Argumentasi jumhur didasarkan praktek Nabi Saw yang tetap mendera Maiz lantaran dia mengaku (*iqrar*) dihadapan beliau bahwa ia telah melakukan zina. Secara logika, begitu menurut jumhur, tidak mungkin Maiz menghadap Nabi Saw dan mengakui perbutannya kecuali dia telah bertaubat sebelumnya. Di dalam al-Qur'an dan hadis pun tidak ada penjelasan bahwa taubat dapat menggugurkan *Hudud*.[132]

Berbeda dengan pendapat jumhur, al-Kasani (penganut Madzhab Hanbali) berpendapat bahwa taubat dapat menggugurkan *hudud* dengan catatan selama kasus pidana tersebut belum diserahkan ke hakim dan tersangka mengganti kerugian akibat kejahatannya. Pendapat senada juga dilontarkan oleh Ibnu Abidin bahwa sanksi *hudud* tidak berlaku terhadap orang-orang yang telah bertaubat selama tindak pidana belum ditangani di pengadilan. Imam Ahmad dalam salah satu riwayat bahkan berpendapat bahwa taubat dapat menggugurkan *hudud* tanpa syarat. Dengan begitu, seseorang akan termotivasi untuk bertaubat. Imam Ahmad mengecualikan tuduhan zina *(qadzaf)* di mana taubat tidak dapat menggugurkan *had qadzaf* (menuduh zina) karena termasuk *haqqul adami*. Menurut Imam Ahmad *had qadaf* atau pencemaran nama baik hanya dapat digugurkan kalau ada

131 Ahmad Khatib Syarbini, *Mughni Muhtaj ila Ma'rifati Ma'ani al-Fadz Minhaj* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), j.5, h. 460, Qulyubi, *Hasyiata al-Qulyubi wa Amirah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), j.4, h. 185.

132 Wahbah, *al-Fikih al-Islam,* h. 170-171, Ar-Rohibani, *Mathalib Ulin Nuha fi Syarhi Ghayatil Muntaha*, (t.tp.: Maktabah Islami, 1994), j.6, h. 256.

pemberian maaf dari korban.[133]

Beragam pendapat tersebut di atas bermuara pada perbedaan ulama dalam memahami ayat-ayat dan hadis-hadis Nabi tentang *hudud*. Misalnya *had zina* dan *had qadzaf* dalam QS. an-Nur, 24:2-5 sebagai berikut:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢) الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ (٣) وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٥)

*"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, cambuklah tiap-tiap seorang dari keduanya 100 kali cambukan, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya menghalangi kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman. Laki-laki pezina tidak mengawini melainkan perempuan pezina, atau perempuan yang musyrik; dan perempuan pezina tidak dikawini melainkan oleh laki-laki pezina juga atau oleh laki-laki musyrik, dan yang demikian itu diharamkan atas oran-orang yang mukmin. Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, Maka deralah mereka (yang menuduh itu) 80 kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya, dan mereka itulah orang-orang yang fasik. Kecuali orang-orang yang bertaubat sesudah itu dan memperbaiki (kesalahannya). Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (*QS. an-Nur, 24:2-5)

133 Wahbah,*al-Fikih al-Islami,* h.171.

Berdasarkan ayat-ayat di atas, para ulama sepakat bahwa *had zina* adalah cambuk sebanyak 100 kali. Bagi penuduh zina (*qadzaf*), tanpa disertai saksi sebanyak empat orang, dicambuk sebanyak delapan puluh kali. Perbedaan pendapat tentang apakah taubatnya pelaku zina dan penuduh zina menggugurkan *Hudud* berawal dari perbedaan pendapat dalam mengembalikan cakupan pengecualian (*istisna)* pada ayat kelima (illa al-ladzia taabuu min ba'di dzalika) dan status *qadzaf* sendiri apakah *Qadzaf* termasuk Hak Allah Swt ataukah Hak Adami.

Ada tiga pandangan mengenai cakupan pengecualian pada ayat tersebut, yaitu:

a. Pengecualian *(istisna)* kembali kepada kalimat yang terakhir (*waulaaika humul fasiquun*), yakni dikecualikan adalah orang-orang fasik. Mereka disebut fasik karena telah menuduh orang lain melakukan zina tanpa bukti sehingga kesaksian mereka ditolak kecuali jika taubat, maka mereka tidak lagi fasik dan kesaksiannya bisa diterima kembali.[134]Jadi taubat hanya menggugurkan label fasik, bukan menggugurkan had. Al-Muzhiri mengutip pendapat Imam Abu Hanifah beralasan bahwa ketika pengecualian (*istisna)* jatuh setelah *jumlah* (kalimat) yang disandarkan kepada sebagian susunan kalimat yang lain, maka ia hanya kembali kepada *jumlah* yang paling akhir. Dalam konteks ini hanya kembali pada kalimat *(waulaaika humul fasiquun)* selama tidak ada tanda-tanda yang memalingkannya untuk dikembalikan kepada semua *jumlah* yang ada sebelum *istisna*. Salah satu indikasi yang menunjukkan bahwa *istisna* pada ayat ini dikembalikan kepada jumlah yang paling akhir adalah karena jumlah paling akhir di sini terputus (*munqati)* dari *jumlah-jumlah* sebelumnya (*isitisna munqati*).[135]

b. *Pengecualian (istisna)* kembali kepada semua *jumlah* (kalimat) sebelumnya sehingga taubat dapat mengugurkan label fasik dan *had qadzaf*. Pendapat

134 Abu Abdillah Muhammad bin Idris As-Syafi'i, *Tafsir Imam Syafi'i*(Saudi Arabia: Dar at-Tadmiriyah, 2006), j.3, h. 1119, Abu Mudzaffar as-Sam'ani, *Tafsir li Sam'ani* (Riyad: Dar al-Wath, 1997), j.3, h. 500-503, Abu Hasan al-Khazini, *at-Ta'wil fi Ma'ani at-Tanzil*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1415 H), j.3, h. 281.

135 Al-Muzhiri, *Tafsir al-Muzhiri* (Pakistan: Maktabah ar-Rusydiyah, 1412 H), j.6, h. 448.

ini disampaikan oleh Sya'by.[136] Alasannya adalah ketika *istisna* jatuh setelah *jumlah* yang *athaf* (kata sambungnya) menggunakan huruf *wau* (yang berarti dan), maka ia bisa kembali kepada semua *jumlah* (kalimat) sebelumnya, dapat pula hanya kembali ke *jumlah* terakhir secara khusus. Menurut sebagian Syafi'iyah, yang terlihat secara lahir pada ayat ini adalah kembali kepada semua *jumlah* sebelum *istisna*.[137]

c. *Pengecuaian (istisna)* dalam ayat tersebut adalah *mauquf* sebagaimana dikatakan oleh Imam Ghazali. Disebut *mauquf* karena tidak diketahui apakah *istisna* tersebut mengecualikan semua *jumlah* ataukah mengecualikan *jumlah* yang akhir saja. Menurut Murthada, *istisna* dalam ayat tersebut bersifat *musytarak* antara semua *jumlah* dan *jumlah* yang akhir saja. Akan tetapi, secara zahir *musytarak* menghendaki untuk mengecualikan *jumlah* yang terakhir, meskipun untuk mengecualikan semua *jumlah* sudah mencakup *jumlah* yang terakhir.[138]

Di samping karena soal cakupan pengecualian, status taubat pelaku *qadzaf* juga ditentukan oleh cara pandang atas status dari *qadzaf* sebagai Hak Allah ataukah Hak Adami. Dalam hal ini juga terdapat tiga pendapat sebagai berikut:

1. *Qadzaf* termasuk Hak Adami. *Had qadzaf* tergantung pada pihak yang dituduh secara palsu. Jika ia menghendaki untuk dilaksanakan, maka Had *qadzaf* harus dilaksanakan. Sebaliknya jika pihak tertuduh memaafkan, maka *had qadzaf* tidak perlu dilaksanakan. Pendapat ini dianut oleh Madzhab Syafi'i. Implikasinya adalah status pertaubatan yang dilakukan oleh penuduh *qadzaf* tidak secara otomatis menggugurkan *had qadzaf*. *Had* ini hanya gugur jika disertai dengan pemberian maaf dari pihak tertuduh sebagaimaa dalam *Qishas*.[139]
2. *Qadzaf* merupakan Hak Allah sehingga *Had* ini tidak bisa diganti sanksi

136 Ali Zaidi, *Mukhtasar Tafsir al-Bughawi,* (Riyad: Dar as-Salam, 1416 H), j.5, h. 644.

137 Muhammad bin Makhluf ats-Tsa'labi, *al-Jawahir* (Beirut: Dar al-Ihya', 1418 H), j.4, h.171.

138 Ats-Tsa'labi, *al-Jawahir,* j.4, h.171.

139 Ath-Thabari, *Jami'ul Bayan,* j.19, h. 107.

lain. Pendapat ini dianut oleh mazhab Imam Abu Hanifah.

3. *Qadzaf* adalah hak bersama antara Hak Allah dan Hak Adami.[140]

Menurut hemat penulis, pengecualiaan dalam ayat di atas kembali kepada seluruh kalimat sebelumnya termasuk had zina, sebab antara *had zina* dan *had qadaf* masih dalam satu rangkaian. Dengan demikian Had zina juga bisa digugurkan dengan pertaubatan. Syekh Wahbah az-Zuhaili mengatakan bahwa ini adalah pendapat yang paling *rajih* (kuat) dikalangan Hanabilah. Pendapat yang sama juga dianut oleh sebagian Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah, dan Zaidiyah. Menurut mereka, had zina bisa digugurkan dengan bertaubat tanpa syarat apapun. Argumentasi yang diajukan adalah sebuah riwayat dari Anas bin Malik sebagai berikut:

Suatu ketika, Anas bersama Nabi Muhammad, kemudian datang seorang laki-laki yang kemudian berkata kepada Nabi:

يَا رَسُولَ الله إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْهُ عَلَيَّ قَالَ: وَلَمْ يَسْأَلْهُ عَنْهُ قَالَ: وَحَضَرَتْ الصَّلاَةُ فَصَلَّى مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلاَةَ قَامَ إِلَيْهِ الرَّجُلُ,فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْ فِي كِتَابِ الله, قَالَ: أَلَيْسَ قَدْ صَلَّيْتَ مَعَنَا؟ قَالَ: نَعَمْ, قَالَ: فَإِنَّ الله عَزَّ وَجَلَّ قَدْ غَفَرَ لَكَ ذَنْبَكَ أَوْ قَالَ حَدَّك

"Wahai Rasulullah, sesungguhnya saya telah melakukan (pelanggaran) Had, maka tegakkanlah kepada saya."Anas berkata: "Nabi tidak menanyakannya tentang hal itu. Lalu tiba waktu shalat dan dia pun ikut shalat bersama Nabi Saw. Setelah shalat, laki-laki tersebut bangkit dan menghampiri Beliau Saw dan berkata: "Wahai Rasulullah! Sesungguhnya saya telah melakukan (pelanggaran) Had, maka

140 Abu Hasan al-Mawardi, *An-Naktu wal Uyun* (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), j.4, h.74.

tegakkanlah kitabullah kepada saya."Beliau berkata: "Bukankah kamu sudah shalat bersama kami?",. Ia menjawab: "Ya". Beliau berkata: "Sesungguhnya Allah telah mengampuni dosa kamu", atau berkata:" Allah mengampuni Had kamu" (HR. Bukhari dan Muslim).[141]

Ada beberapa kesimpulan yang dapat dipahami dari hadis ini. *Pertama,* orang yang mengaku (*iqrar*) layak untuk mendapatkan *had*, namun dia tidak menjelaskan secara detail bentuk pelanggaran yang telah dilakukan. Konsekuensinya seorang Imam tidak wajib menjatuhkan hukuman *had* kepada orang tersebut. *Kedua*, menurut al-Khattabi, dengan perantara wahyu, Nabi sendiri telah mengetahui dosa orang itu telah diampuni oleh Allah Swt sehingga beliau tidak bertanya lebih lanjut dan tidak menjatuhkan had kepadanya. *Ketiga*, setiap orang harus menutupi semaksimal mungkin peluang terjadinya pelaksanaan had. Nabi sendiri tidak bertanya lebih detail karena hal itu merupakan *tajassus* (mengintai-mencari-cari kesalahan orang lain) yang dilarang dalam Islam. Selain itu, ada yang memahami bahwa dimungkinkan laki-laki tersebut telah melakukan dosa kecil, namun dia menyangka telah melakukan dosa besar sehingga dia tidak *had.*[142] Menurut Wahbah az-Zuhaili hadis ini merupakan dalil yang digunakan oleh ulama yang mengatakan taubat dapat menggugurkan *had zina*, dengan catatan orang tersebut mengakui dan menyadari perbuatannya.[143]

Gugurnya *had zina* dengan bertaubat juga ditegaskan oleh Allah Swt dalam QS. an-Nisa, 4:16 sebagai berikut:

وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً. وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا

141 Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, j.8, h.166

142 Ibnu Hajar, *Fath al-Bari,*j.12, h. 134.

143 Wahbah, *al-Fikih al-Islami,* j.7, h. 5570.

عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا

"Dan (terhadap) para perempuan yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi diantara kamu (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberi persaksian, maka kurunglah mereka (perempuan-perempuan itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya atau sampai Allah memberi jalan lain kepadanya. Dan terhadap dua orang yang melakukan perbuatan keji di antara kamu, berilah hukuman kepada keduanya. Kemudian jika keduanya bertaubat dan memperbaiki kesalahannyai, maka biarkanlah mereka. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang." (QS. an-Nisa, 4:16)

Menurut ahli tafsir, perbuatan keji (الْفاحِشَةَ) yang dimaksud dalam ayat ini adalah melakukan zina.[144] Setiap perempuan yang berzina wajib dikenai *had*. Namun jika mereka bertaubat dan memperbaiki diri, niscaya gugurlah *had*nya.[145]Ayat ini tentu memiliki relevansi dengan surah an-Nur yang menjelaskan persoalan yang sama. Ketentuan ini juga didukung oleh sabda Nabi Muhammad Saw:

التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ

"*Orang yang bertaubat dari suatu dosa seperti orang yang tidak memiliki dosa."* (HR. Ibnu Majjah)

Nabi memberikan dorongan kepada setiap orang yang berdosa untuk bertaubat yang dengannya jiwa setiap insan akan bersih dari segala kesalahan yang telah dilakukan dan orang yang bersih dari dosa tentu tidak pantas untuk dijatuhi hukuman *had*.[146] Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa orang yang bertaubat adalah kekasih Allah Swt, tentu Allah tidak akan mengazab kekasihnya.[147] Tentu saja taubat yang dapat menggugurkan *had*

144 Muhammad Mahmud, *at-Tafsir al-Wadih* (Beirut: Dar al-Jail Jadid, 1413H), j.1, h. 347.

145 Ibnu Qudamah, *al-Mughni libni Qadamah*, Mesir, Maktabah Kairo, 1968), h. 152.

146 Ibnu Qudamah, *al-Mughni libni Qadamah*, h. 152.

147 Al-Munawi, *Taisir bi Syarh Jami' as-Shagir* (Riyad: Maktabah Imam Syafi'i, 1988), j.1, h.459

hanyalah taubat yang baik dan memenuhi syarat-syarat taubat.[148] Namun, hadist-hadist yang mengkisahkan hukuman *hudud* sesungguhnya dengan jelas bahwa had zina bisa digurkan dengan taubat, sekalipun telah menjalani separuh hukuman, sebagaimana terbaca dengan jelas dalam kisah Ma'is di atas.

Taubat juga disebutkan dalam kejahatan *hirabah* (pembegalan) sebagaimana terdapat pada QS. al-Maidah, 5:33-34:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيم (٣٣) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٤٣)

"Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan berselang-seling, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan atas mereka didunia dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar, (33) *kecuali orang-orang yang taubat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka. Maka ketahuilah bahwasanya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".* (34)

Ayat *Hirabah* di atas diakhiri dengan ruang pertaubatan yang mungkin dilakukan oleh pelaku. Taubat dalam *hirabah* pada ayat di atas sejalan dengan prinsip umum dari hukum Islam yang sangat menghormati darah, badan, dan harta orang muslim.[149] Atas dasar prinsip ini, Rasulullah Saw bersabda:

148 Hafid Abu Fadl, *Tharhu Tastrib fi Syarh Taqrib* (Mesir: Dar at-Turats al-Arabi, t.th.), j.8, h.41

149 Abdurrahman as-Sa'di, *Bahjatu Qulubil Abrar* (t.tp.: Maktabah ar-Rusyd, 2002), j.1, h. 131.

ادْرَءُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنْ كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ

"*Jauhilah Hudud terhadap orang muslim semampumu. Jika ada jalan keluar untuk menghindarkan hudud, berikanlah jalan kerah itu. Sesunguhnya Imam yang salah memberikan pengampunan lebih baik daripada imam yang salah memberikan hukuman.*" (HR. Imam Turmudzi)[150]

Hadis ini menegaskan, bahwa upaya agar pelaku *hudud* dihindarkan dari hukuman harus selalu diupayakan selama masih ada jalan kearah itu, sesempit apapun. Nabi, secara tegas menyatakan "*selama masih ada jalan keluar agar pelaku hudud terhindar dari hukuman, maka berikan jalan lapang untuk melepaskannya*". Bahkan di ujung hadis Nabi menandaskan bahwa seandainya imam salah dalam memaafkan, hal itu jauh lebih baik dari pada kesalahan dalam menghukum".

Lagi-lagi Nabi menganjurkan agar menutup segala perbuatan keji dan kejahatan yang telah dilakukan. Jika pun terbuka, maka upayakan untuk tidak mengakuinya. Jikapun telah mengakuinya, maka disunnahkan untuk menarik kembali pengakuannya. Jikapun enggan menarik pengakuannya, maka imam, atas nama pemerintah masih dianjurkan untuk membuka ruang pertaubatan. Itulah ajaran Islam yang agung.

Pertaubatan dan pengampunan dalam hukum jinayat tidak dimaksudkan sebagai cara untuk melindungi pelaku kajahatan dari hukuman sehingga hak korban atas keadilan diabaikan. Pertaubatan dan pengampunan dalam *Qishas* dan *Hudud* mesti diatur agar tidak menjadi peluang bagi pelaku kejahatan untuk kebal dari hukum. Al-Qur'an memberikan cara lain untuk melindungi hak korban yaitu dengan memberikan kompensasi (*diyat*), baik berupa uang maupun lainnya sesuai dengan permintaan pihak korban. Namun demikian, pihak korban juga dilarang untuk melampaui batas dengan memeras pelaku kejahatan termasuk kejahatan pembunuhan sebagai cara untuk memperkaya

150 Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi,* j.3, h.85.

diri. Al-Qur'an juga memberikan gambaran bagaimana melakukan pertaubatan yang baik *(taubatan nashuha)* dalam QS. an-Nisa, 4:17-18. Allah berfirman:

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (٧١) وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (٨١)

"*Sesungguhnya pertaubatan bagi Allah hanyalah bagi orang-orang yang mengerjakan kejahatan lantaran kejahilan, yang kemudian mereka bertobat dengan segera, maka mereka itulah yang diterima Allah tobatnya; dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.* (17) *Dan tidaklah tobat itu diterima Allah dari orang-orang yang mengerjakan kejahatan (yang) hingga apabila datang ajal kepada seseorang di antara mereka, (barulah) ia mengatakan: "Sesungguhnya saya bertobat sekarang" Dan tidak (pula diterima tobat) orang-orang yang mati sedang mereka di dalam kekafiran. Bagi orang-orang itu telah Kami sediakan siksa yang pedih*." (18)

Catatan penting terkait pertaubatan dan pengampunan adalah perlunya membedakan dengan tegas antara zina dan perkosaan. Pertaubatan dan pengampunan dalam zina tidak bisa langsung disetarakan dengan kasus perkosaan karena dalam perkosaan terdapat kerugian fisik dan mental yang harus dipertimbangkan dan hak korban harus mendapatkan jaminan yang memadai. Pertaubatan dan pengampunan dalam zina tidak boleh digunakan untuk mempermudah pelaku perkosaan untuk lolos dari hukuman dengan mudah dengan mengabaikan hak korban perkosaan.

Pertaubatan dan pengampunan dalam kejahatan pembunuhan pun disediakan peluangnya dalam Islam. Aturan tentang pengampunan yang diberikan oleh keluarga korban pada pembunuh disebutkan langsung dalam ayat tentang *qishas*. Namun demikian ulama berbeda pendapat tentang relasi

pengampunan dengan *qishas* dan *diyat* (ganti rugi). Menurut Hanafiyah dan Malikiyah pengampunan (*al-'afwu)* dapat menggugurkan hukuman *qishas* secara cuma-cuma (*majjanan*) tanpa membayar *diyat*. Jika pengampunan disyaratkan dengan adanya penyerahan *diyat* dari pihak tersangka, maka pengampunan tersebut disebut *islah/suluh*, bukan *al-afwu.*

Berbeda dengan pendapat di atas, menurut Syafi'iyah dan Hanabilah, pengampunan adalah mencabut hak *qishas* secara cuma-cuma atau pun dengan membayar *diyat*. Pembayaran *diyat* bisa kontan maupun dicicil. Keluarga korban pembunuhan dalam hal ini wali diberikan otoritas untuk memilih salah satu dari keduanya, tidak peduli korban sendiri rela atau tidak.[151]Pilihan lain bisa berupa sanksi berbeda yang tidak sejenis dengan diyat sebagaimana dijelaskan dalam kitab-kitab Fikih yang didasarkan pada sabda Rasulullah Saw sebagai berikut:[152]

وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ، إِمَّا أَنْ يَعْفُوَ، وَإِمَّا أَنْ يَقْتُلَ

"Barang siapa yang (memiliki hak) terhadap korban pembunuhan (wali korban), maka diberikan dua pemilihan, adakalanya memaafkan atau adakalanya membalas (membunuh juga)." (HR. Imam Tirmidzi).

Syarat-syarat terjadinya pengampunan ada dua, yaitu pemberi maaf atau pengampun yaitu orang yang baligh sekaligus berakal, artinya cakap hukum, dan kedua pengampunan datang dari orang yang berhak memberikan maaf karena pengampunan itu merupakan pembatalan atau penghapusan hak, maka tentu saja yang bisa melakukan pembatalan adalah orang yang paling berhak. Menurut jumhur, mereka yang berhak memberikan pengampunan adalah ahli waris laki-laki maupun perempuan.

Islam memuji keluarga korban yang mampu memberikan pengampunan, meskipun hak keluarga korban atas keadilan juga harus dijaga, sehingga

151 Wahbah,*al-Fikih al-Islami,* h. 288

152 Tirmidzi, *Sunan Tirmidzi,* j.3, h. 73.

kasus pembunuhan tidak berakibat pada jatuhnya hukuman *qishas* atau *ta'zir* kepada tersangka. Pemberian maaf jauh lebih baik daripada menerapkan (*istifa'*) hukuman *Qishas*.[153] Hal ini didasarkan pada QS. al-Maidah, 5:45 dan al-Baqarah, 2:178. Para ahli Fikih mengatakan bahwa kerelaan hati dari keluarga korban tindak pidana pembunuhan untuk memberikan maaf terhadap tersangka dapat menggugurkan *qishas*.[154]

Abdul Malik al-Qusyairi mempunyai pendapat tentang relasi *qishas* dan pengampunan keluarga korban sebagai berikut:

حق القصاص مشروع، والعفو خير، فمن جنح إلى استيفاء حقه فمسلّم له، ومن نزل عن ابتغاء حقه فمحسن، فالأول صاحب عبادة بل عبودية، والثاني صاحب فتوة بل حرية والدم المراق يجرى فيه القصاص على لسان أهل العلم، وأمّا على لسان الإشارة لأهل القصة فدماؤهم مطلولة وأرواحهم هدرة

"Hak melaksanakan qishas adalah ajaran agama, namun memberikan maaf jauh lebih baik. Siapa saja yang ingin menunaikan haknya (qishas), maka diterima. Namun siapa saja yang enggan untuk menunaikan haknya, maka ia telah melakukan kebaikan. Bagian pertama termasuk ibadah bahkan penghambaan kepada Allah, sedangkan bagian kedua adalah kebijaksanaan, bahkan kebaikan budi pekerti. Darah yang ditumpahkan, menurut ahli ilmu, wajib qishas. Sedang menurut ahli isyarah (kekasih Tuhan), darah-darah mereka adalah halal dan jiwa-jiwanya sia-sia (sehingga tidak perlu qishas)."[155]

Beberapa hadis Nabi Muhammad Saw juga mendorong pemberian maaf

153 Abu Zakariya Muhyiddin Yahya Ibn Syaraf an-Nawawi, *al-Majmu' Syarah al-Muhadzdzab,* (Damaskus: Dar al-Fikr,t.th.), j.18, h.446, Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, j.8, h. 352, Abdul Adzim, *al-Wajiz fi Fikih as-Sunnah wal Kitab* (Mesir: Dar Ibnu Rajab,2001), j. 1, h. 453.

154 Kementrian Waqaf Kuwait, *Mausu'ah*, j.33, hal.275.

155 Abdul Malik al-Qusyairi, *Latha'if al-Isyarat* (Mesir: Haihah al-Am li al-Kitab, t.th.), j.1, h.150.

yang tentu saja tidak boleh mengabaikan hak korban atas keadilan. Imam asy-Syaukani di dalam kitab *Nail al-Authar* menghimpun empat hadis Nabi yang bicara masalah anjuran keluarga korban untuk memaafkan, sebagai berikut:

مَا رَأَيْت رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رُفِعَ إلَيْهِ شَيْءٌ فِيهِ قِصَاصٌ، إلَّا أَمَرَ فِيهِ بِالْعَفْوِ

"Aku tidak pernah melihat (perkara) Qishas diajukan kepada Nabi, kecuali nabi memerintahkan untuk memaafkan." (HR. Abu Daud)[156]

Makna kata perintah dalam hadis tersebut tidak berfaidah *lil ijab*, karena persoalan sanksi pidana menjadi hak mutlak kelurga korban. Namun pesan utama yang ingin disampaikan Nabi adalah memberikan dukungan moral pada keluarga korban agar perkara pidana yang tengah dialami dapat diselesaikan dengan damai. Jalan damai yang ditempuh bisa berupa memaafkan tersangka secara mutlak ataupun dengan imbalan *diyat*.[157] Selain dalam *qishas*, ketentuan yang sama juga berlaku dalam *ta'zir*, yaitu hukum *ta'zir* dapat digugurkan dengan kerelaan dari keluarga korban untuk memberikan maaf.[158]

Di dalam hadis yang lain, Nabi juga bersabda:

مَا مِنْ رَجُلٍ يُصَابُ بِشَيْءٍ فِي جَسَدِهِ فَيَتَصَدَّقَ بِهِ إِلَّا رَفَعَهُ اللَّهُ بِهِ دَرَجَةً وَحَطَّ بِهِ عَنْهُ خَطِيئَةً

"Tidak seorang pun ditimpa sesuatu di jasadnya kemudian ia merelakannya, niscaya Allah Swt akan mengangkat derajatnya dan kesalahannya akan dikurangi." (HR. Ibnu Majjah).[159]

156 Syaukani, *Nail al-Authar* (Mesir: Dar al-Hadis, 1993), j.7, h.38.

157 Abdul Muhsin ibn Hamdun al-'Ibad, *Syarah Sunan Abi Daud lil Ibad*(Maktabah Syamilah), j. 505, h. 11.

158 Abu Abdullah al-Muwaqy, *at-Taj wal Iklil li Mukhtasar Khalil* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), j.8, h. 436, al-Qarafy, *al-Furuq*, (Maktabah Syamilah), j.4, h. 181.

159 Syaukani, *Nail al-Authar,*h.38.

Pengampunan dapat menggugurkan hukuman *qishas* dan *ta'zir*, bahkan menjadi sebuah anjuran karena hal itu merupakan kelebihan dan solidaritas hukum Islam. Pengampunan dapat meminimalisir dampak buruk dari *qishas* maupun *ta'zir* sehingga tujuan-tujuan utama hukum Islam (*maqasid asy-Syar'iyah*) bisa terpelihara, seperti menjaga kehidupan, mencegah terjadinya bara perpecahan, permusuhan, dan lain-lain.[160] Hal penting yang harus diperhatikan dalam pengampunan dan pertaubatan adalah terlindunginya hak korban. Di samping itu, pengampunan dan pertaubatan juga tidak boleh disalahgunakan untuk meloloskan pelaku pidana kelas kakap sementara keduanya sulit diakses oleh pelaku pidana kelas teri.

Di sisi lain pemaknaan baru *qishas* perlu ditawarkan. *Qishas* secara bahasa bermakna setara atau sama. Pertayaannya apanya yang harus sama? Selama ini fikih menjawab sama dalam cara dan alatnya. Namun sesungguhnya kesamaan itu seharusnya cukup dalam hal sama-sama mati, tidak harus mati secepatnya dengan cara dan alat yang sama. Berdasar pemaknaan ini, orang yang dihukum 500 tahun karena telah melakukan pembunuhan, hakikatnya adalah *qishas*, yaitu sama-sama dipastikan mati. Pemaknaan *qishas* semacam ini sesungguhnya sejalan dengan makna dasar al-Qur'an. Sekali lagi al-Qur'an tidak mewajibkan pelaksanaan *qishas*, al-Qur'an justru mewajibkan kesamaan, kesetaraan dan keadilan jika hendak melakukan *qishas*, sehingga tidak ada seorangpun baik pelaku maupun korban yang dilanggar hak-hak asasinya.

160 Wahbah,*al-Fikih al-Islam,* h.287.

Bab IV

Potret Penerapan *Hudud* Masa Kini

Hudud sejak dulu hingga sekarang bukanlah sebuah konsep yang muncul di ruang hampa, melainkan terus bergulat dengan perubahan sosial yang terjadi dalam kehidupan masyarakat muslim. Penerapannya pada masa lampau dan pada masa modern bisa jadi sama, namun perbedaan konteks sosial, politik, ekonomi, budaya dan lain-lain bisa melahirkan pergeseran paradigma, pengembangan metode, hingga perubahan dampak pada masyarakat muslim. Bab ini akan mendiskusikan bagaimana pergulatan tersebut terjadi di negara-negara yang menerapkan *hudud* pada masa sekarang dan menganalisis pergeseran, perkembangan, dan perbedaan yang terjadi di dalamnya.

A. Mengapa Berujung *Hudud*

Salah satu perkembangan sosial sangat signifikan yang terjadi pada masa sekarang adalah tidak menyatunya masyarakat muslim di bawah satu kesatuan politik. Mereka tersebar di berbagai negara dengan bentuk yang bermacam-macam, yaitu:

1. Kerajaan atau kesultanan Islam yang independen atau tidak menjadi bagian dari negara tertentu seperti masyarakat muslim yang menjadi warga Kerajaan Saudi Arabia dan Kesultanan Brunei Darussalam,
2. Kerajaan atau kesultanan yang menjadi bagian dari negara modern seperti Kesultanan Kelantan, Kesultanan Perlis, Kesultanan Johor di Malaysia yang menjadi bagian dari negara modern Malaysia,

3. Negara Republik Islam yang menjadikan Islam sebagai konstitusi negara seperti Pakistan, Iran, dan Afganistan,
4. Negara Republik di mana Islam menjadi mayoritas tetapi Syariat Islam tidak menjadi konstitusi negara, seperti Indonesia,
5. Negara Muslim Sekuler di mana Muslim menjadi mayoritas namun secara tegas memisahkan agama dan negara seperti Turki,
6. Menjadi minoritas di negara-negara sekuler yang kuat seperti masyarakat Muslim di Amerika Serikat, Inggris, Eropa,
7. Menjadi minoritas di negara sekuler yang belum cukup kuat seperti Muslim di Thailand dan Sri Lanka.

Konteks politik yang berbeda-beda ini menyebabkan perbedaan daya tawar masyarakat Muslim ketika berhadapan dengan otoritas politik negara setempat. Masyarakat Muslim Republik Islam Iran di mana posisi ulama dalam pemerintahan begitu kuat tentu berbeda dengan masyarakat Muslim di Amerika Serikat di mana seorang Muslim menjadi pejabat negara saja masih sangat sulit. Masyarakat Muslim sebagai mayoritas di Indonesia tentu mempunyai keleluasaan dalam menjalankan keyakinan Islam, dibandingkan dengan masyarakat Muslim di Filipina yang menjadi minoritas. Demikian halnya, masyarakat Muslim di sebuah negara atau kerajaan atau kesultanan Islam seperti Iran, Pakistan, Saudi Arabia, dan Brunei tentu mempunyai tantangan yang berbeda dalam menerapkan hukum pidana Islam dengan masyarakat Muslim yang menjadi bagian dari negara yang tidak menjadikan Islam sebagai konstitusi negara, seperti masyarakat Muslim di Kelantan Malaysia, Aceh Indonesia, maupun Zamfara Nigeria.

Perbedaan relasi Islam dan Negara yang dihadapi masyarakat Muslim di berbagai negara ini mempunyai korelasi kuat dengan penerapan *hudud*. Berbeda dengan urusan ibadah dan urusan personal (perdata/ *al-Akhwal asy-Syakhsyiyyah*), penerapan hukum pidana *(jinayat)* termasuk di dalamnya *hudud* memerlukan topangan otoritas politik yang kuat. Di samping itu, negara-negara non muslim maupun negara-negara muslim yang tidak menjadikan Syariat Islam sebagai konstitusi negara, telah mempunyai hukum pidana mereka sendiri. Kebanyakan kolonial barat tidak langsung mengganti hukum

Islam secara menyeluruh, melainkan secara bertahap dengan hukum baru. Hukum Islam yang pertama diganti adalah hukum pidana termasuk *hudud* bagi negara yang menerapkannya, disusul dengan hukum-hukum Islam lainnya, dan membiarkan hukum keluarga dan hukum waris sebagaimana adanya.[161]

Kolonialisme yang dialami oleh masyarakat muslim di berbagai negara ini dipicu oleh perang dunia I yang berlangsung pada tahun 1914-1918 dan perang dunia II yang berlangsung pada 1939-1945. Untuk menciptakan perdamaian dunia kemudian dibentuklah Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB) pada tanggal 24 Oktober 1945 yang dipelopori oleh lima negara yaitu Amerika Serikat, Inggris, Perancis, Rusia, dan Republik Rakyat Cina. Hingga tahun 2013, jumlah negara yang menjadi anggota PBB mencapai 192. Beberapa negara berpenduduk mayoritas Muslim yang menjadi anggota PBB adalah Mesir (24 Oktober 19450, Iran (24 Oktober 1945), Saudi Arabia (24 Oktober 1945), Syiria (24 Oktober 1945), Irak (21 Desember 1945), Afganistan (19 November 1946), Pakistan (30 September 1947) Indonesia (28 September 1950), Jordan (14 Desember 1955), Moroko (12 November 1956), Sudan (12 November 1956), Malaysia (17 September 1957), Kuwait (14 Mei 1963), Bahrain (21 September 1971), dan Brunei Darussalam (21 September 1984).

Pada tanggal 10 Desember 1948, PBB mendeklarasikan Hak Asasi Manusia yang dikenal dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) yang meliputi: (1) hak atas persamaan, kebebasan, dan keamanan setiap orang; (2) kebebasan dari perbudakan, siksaan atau perlakuan yang merendahkan martabat manusia; (3) pengakuan sebagai seorang pribadi di depan hukum dalam mencarikeadilan; (4) kebebasan untuk berekspresi dan partisipasi politik. Hak-hak ini mengikat negara-negara anggota PBB untuk memenuhinya. Deklarasi yang berisi hak-hak dasar manusia ini kemudian diturunkan dalam bentuk konvensi, antara lain (1) konvensi pemusnahan satu golongan bangsa (1984; berlaku 1951); (2) konvensi penghapusan

161 Abdullahi an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation* (New York: Syracuse University Press, 1987), h. 33.

diskriminasi rasial (1965; berlaku 1969); (3) konvensi mengenai penghapusan semua bentuk diskriminasi terhadap perempuan (1979; berlaku 1981); (4) konvensi mengenai penekanan dan penghukuman terhadap kejahatan *apartheid* (1973: berlaku 1976); dan (5) konvensi menentang penyiksaan dan perlakuan atau penghukuman lain yang kejam, tidak manusiawi atau merendahkan martabat manusia (1984, berlaku 1987). Perkembangan cukup penting terjadi pada 18 Desember 1979 di mana Majelis Umum PBB menyetujui sebuah rancangan konvensi tentang penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan yang disebut dengan CEDAW *(Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women)* yang dinyatakan berlaku pada tahun 1981 setelah 20 negara menyetujui.

Pergesekan nilai antara HAM dengan Hukum Islam terjadi pada cara pandang atas relasi laki-laki dan perempuan dan relasi Muslim dan non Muslim di mana HAM memandang dua relasi tersebut setara, sementara hukum Islam sebaliknya. Di samping itu, pergesekan terjadi pula pada *hudud* yang dipandang HAM sebagai penghukuman yang kejam, tidak manusiawi, dan merendahkan martabat manusia, sebaliknya hukum Islam memahami kedua jenis hukuman ini sebagai hukuman yang langsung diatur oleh Allah sehingga harus dipatuhi. Dalam konteks perempuan, pergesekan kembali terjadi antara HAM dan hukum Islam dalam hal poligami, perkawinan anak, perkawinan paksa, nilai waris perempuan, nilai persaksian perempuan, pemukulan terhadap istri, dan sunat perempuan. Pergesekan ini membangkitkan luka lama semasa kolonialisme di mana masyarakat Muslim tidak diberi kebebasan untuk menerapkan hukum Islam. Beberapa negara Islam kemudian hanya meratifikasi konvensi internasional PBB dengan syarat tidak bertentangan dengan Syariat Islam. Tentu saja konvensi Cedaw (1979, berlaku 1981) dan konvensi menentang penyiksaan dan perlakuan atau penghukuman lain yang kejam, tidak manusiawi atau merendahkan martabat manusia (1984, berlaku 1987) menjadi dua konvensi yang sulit mereka ratifikasi.

Tahun 1979 menjadi tahun yang disebut Ziba Mir-Hosseini sebagai titik balik politik agama, budaya, dan gender, baik di tingkat global maupun lokal. Pada tahun ini sidang umum PBB mengadopsi Konvensi Penghapusan Semua

Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan *(Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women* atau CEDAW) yang menjadi landasan hukum internasional bagi upaya menegakkan keadilan gender. Namun, pada tahun ini pula Islam politik mendapatkan kemenangannya yang terbesar dalam suatu revolusi populer di Iran yang memberi peluang kekuasaan kepada ulama, dan di Pakistan ketika ruang lingkup fikih diperluas pada hukum pidana dengan dikeluarkannya Undang Undang *Hudud*.[162]

Hukum pidana yang berbasis fikih telah dihidupkan dalam bentuk yang terkodifikasi di Libya pada tahun 1972. Pakistan memberlakukan Undang-undang *Hudud* (1979), Iran (1979), Sudan (KUHP, 1983 dan Undang-undang Pidana, 1991), dan Yaman (KUHP, 1994). *Hudud* semula hanya menjadi hukum nasional di negara-negara Islam, namun *trend* berikutnya menunjukkan bahwa penerapan *hudud* telah pula diterapkan di provinsi atau di negara bagian seperti di beberapa negara bagian di Nigeria (1999-2000).[163] Jika dulu keduanya hanya ditemukan di negara-negara yang jauh di sana, maka kini penerapan *hudud* telah sampai di Asia Tenggara bahkan di Indonesia. Kelantan Malaysia menjadi negara bagian pertama di Asia Tenggara yang mengesahkan peraturan yang memuat *hudud* (dan juga *qishas*) pada tahun 1993 melalui Undang Undang Kriminal Syariah Kelantan (Kelantan Criminal Code Enachment-II). Disusul dengan Provinsi Aceh di Indonesia pada tahun 2002 melalui pengesahan Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 10 Tahun 2002 tentang Peradilan Syariat Islam. Terakhir Brunei Darussalam mengumumkan penerapan pidana Islam per 1 Mei 2014 melalui Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah 2013.

Ada setidaknya delapan negara anggota PBB di mana ditemukan upaya penegakan *hudud* di dalamnya, yaitu Pakistan, Iran, Sudan, Yaman, Nigeria, Malaysia, Brunei Darussalam, dan Indonesia. Padahal selama bertahun-tahun terdapat laporan tentang penerapan pidana Islam yang sewenang-wenang di negara-negara lain yang lebih dulu menerapkannya. Menurut Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, terdapat tujuh faktor yang mendorong

162 Ziba Mir Hosseini, *Memidanakan,* h. 9.

163 Ziba Mir Hosseini, *Memidanakan*, h. 10.

negara-negara untuk menerapkan Syariat Islam termasuk penerapan *hudud*, yaitu:

1. Justifikasi keagamaan. Penegakan Syariat Islam adalah kewajiban setiap Muslim. Sementara itu, sebagaimana diungkapkan oleh Abduh, syariat tidak bisa tegak sempurna kecuali tanpa otoritas politik (*al-quwwah*), karena manusia cenderung mengabaikan ajaran-ajaran agama apabila tidak ditopang dengan otoritas dan kepemimpinan. Meskipun Abduh tidak mengidentikkan syariat dengan seperangkat aturan legal yang final, namun kelompok Muslim garis keras demikian. QS. Al-Maidah, 5:49 yang memerintahkan umat Islam agar memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah adalah salah satu dalil yang dipakai[164].
2. Pembaruan tatanan hukum pos-kolonial. Ketika Barat melakukan kolonialisasi di hampir seluruh negara Islam, mereka secara perlahan menggantikan hukum Islam dengan hukum Barat yang diawali dengan hukum pidana. Hukum pidana Islam merupakan posisi terlemah dalam fluktuasi penerapan Syariat Islam, disusul dengan hukum-hukum lainnya dan membiarkan hukum kekeluargaan dan waris sebagaimana adanya. Penerapah *Qishas* dan *Hudud* dalam konteks ini menjadi simbol penolakan untuk tunduk pada hukum kolonialis dan simbol kemerdekaan untuk kembali menerapkan Syariat Islam sesuai denga keyakinan agama.
3. Perang Arab-Israel. Perang Arab-Israel yang dilatari pendudukan Israel di Palestina terus bisa meletus sewaktu-watu hingga kini, terutama kekalahan Arab di tahun 1967 yang menimbulkan trauma besar ditafsirkan sebagai bukti bahwa masyarakat Muslim meninggalkan agamanya. Oleh karena itu, solusi yang paling logis adalah kembali kepada Islam. Kebangkitan Islam adalah satu-satunya cara untuk menjawab kemunduran Islam dengan kegiatan utama penerapan Syariat Islam. Hal

164 Sebagian umat Islam memahami firman *Ma Anzalallahu*- sesuatu yang telah diturunkan Allah- hanya dengan hukum-hukum yang termaktub di dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah. Pemahaman ini tidak salah, tetapi tidak utuh sebab *apa yang telah diturunkan oleh Allah* adalah *lafad 'am* (umum) yang tidak hanya meliputi hukum-hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah saja, melainkan hukum-hukum yang digali dari selain keduanya, yakni dari ayat-ayat yang bertebaran di jagat raya ini yang juga diperintahkan oleh Al-Qur'an untuk difikirkan dan direnungkan.

ini didukung oleh situasi di mana pada umumnya negara Islam tidak menjadikan hukum Islam sebagai hukum nasional meskipun prinsip-prinsip hukum Islam telah diintegrasikan ke dalamnya. Penerapan Syariat Islam pun diorientasikan ke belakang di dalam kitab-kitab klasik dengan menggunakan alat dan aparat negara, bukan kepada dinamisme legislasi serta metode-metodenya yang memungkinkan partisipasi masyarakat secara terbuka.

4. Globalisasi. Globalisasi dipandang memberikan dampak negatif terhadap budaya masyarakat Muslim antara lain melalui ideologi kapitalisme dan demokrasi liberal yang menggeser nilai-nilai dan lembaga-lembaga Muslim. Nilai dan lembaga Barat ini dipandang gagal menyelesaikan masalah-masalah mendasar negara-negara Muslim, bahkan dipandang sebagai penyebab kemerosotan di berbagai aspek kehidupan masyarakat Muslim. Dalam konteks ini, Islam dan Syariat ditampilkan sebagai jalan keluarnya.
5. Krisis ekonomi di tingkat domestik. Kemerosotan ekonomi dan melebarnya jurang pemisah antara si kaya dan si miskin di negara-negara berpenduduk Muslim, dan problem ekonomi lainnya seperti krisis moneter, inflasi, pengangguran, sukarnya mendapatkan layanan kesehatan menjadikan kemakmuran yang dijanjikan oleh penerapan Syariat Islam memberikan harapan baru. Dalam kenyataannya asumsi tersebut justru mengaburkan akar-akar permasalahan yang ada dalam masyarakat dan bagaimana menanganinya.
6. Negara yang gagal. Ideologi pembangunan yang diterapkan penguasa-penguasa Muslim tidak menghasilkan kemajuan dalam kehidupan politik dan sosial masyarakat. Sebaliknya ideologi ini telah melahirkan bercokolnya penguasa yang mementingkan diri sendiri dan kroninya hidup mewah di tengah kemiskinan masyarakat. Kadiktatoran, penindasan negara, kurangnya pelembagaan demokrasi, ketiadaan keadilan sosial, kegagalan pembangunan yang mengabaikan kebudayaan lokal, dan dominasi kepentingan negara, korupsi, dan nepotisme mempunyai andil besar pada lahirnya tuntutan masyarakat atas penerapan Syariat Islam.
7. Persoalan politik. Penerapan Syariat Islam menjadi isu yang cukup

efektif untuk menggalang dan mempertahankan dukungan politik dari masyarakat di berbagai negara. Penerapan Syariat di berbagai daerah di Indonesia juga terkait dengan kebijakan negara yang memberi peluang seperti UU No. 22 Tahun 1999 tentang Otonomi Daerah dan juga berbagai langkah amandemen UUD 1945 yang telah memungkinkan pencantuman syariat ke dalam konstitusi.

Tujuh faktor yang mendorong penarapan Syariat Islam di negara-negara Afrika seperti Mesir, Sudan, Nigeria, dan di negara-negara Asia seperti Pakistan, Afganistan, Malaysia masih ditemukan di banyak negara Muslim hingga kini. Hal ini berarti bahwa daya dorong penerapan *hudud* masih kuat. Kecenderungan ini bahkan membesar yang ditandai dengan semakin meluasnya cakupan *hudud* yang diterapkan di sebuah negara, dan bertambahnya negara atau negara bagian maupun provinsi yang baru mengesahkannya.

Tujuh faktor yang menjadi motivasi kuat penerapan hukum pidana Islam termasuk *hudud* ini menunjukkan telah terjadinya pergeseran dan perbedaan dalam penerapan *hudud* antara pada masa Rasulullah Saw dengan pada masa modern. Pergeseran dan perbedaan tersebut antara lain adalah pada masa Rasulullah Saw, hukuman fisik seperti cambuk, *qishas* (baik dalam bentuk pembunuhan maupun pemotongan anggota tubuh), bahkan *rajam* telah menjadi bagian dari tradisi masyarakat Arab selama bertahun-tahun sebelumnya. Hukuman yang dipraktekkan secara tidak manusiawi ini kemudian direspon oleh Islam dengan memberikan etika baru seperti tidak berlebihan, dilakukan secara adil (baik dalam sistem penghukuman serupa maupun ketika diganti denda), dan pemaafan bagi pelaku dengan tetap menjaga hak korban melalui kompensasi yang layak dan sewajarnya. Dengan demikian, identitas keislaman hukuman ini sama sekali tidak terletak pada bentuk hukuman tersebut, sebagaimana dalam penerapan *hudud* di negara modern, melainkan pada norma dan etika baru yang diperkenal Islam.

Tentu saja masih ada banyak perbedaan lainnya. Misalnya meskipun *hudud* diyakini sebagai hukuman yang langsung ditentukan oleh Allah Swt dan Rasul-Nya, namun dalam proses perumusannya sebagai sebuah aturan

negara modern, sarat dengan interpretasi para pengambil kebijakan dan juga kontestasi. *Hudud* akhirnya memiliki makna yang berbeda dalam masyarakat yang berbeda dan dalam konteks yang berbeda.[165]

B. Ragam Tafsir dalam Ketentuan *Hudud*

Hudud diyakini sebagai hukum pidana yang bentuk dan ukurannya ditentukan langsung olah al-Qur'an dan hadis sehingga diyakini khalayak memiliki tingkat kepastian yang tinggi dan pengaturannya tidak mengandung perbedaan pendapat. Dalam realitasnya, sejak masa klasik hingga kini ada banyak aspek terkait pengaturan *hudud* yang memunculkan perbedaan pendapat. Perbedaan pendapat di kalangan ulama klasik meliputi cakupan *bentuk-bentuk kejahatan, ukuran hukuman, definisi, dalil yang digunakan, pengecualian, dan juga implikasi pertaubatan dan pengampunan*. Pada masa kini, perbedaan pendapat dalam pengaturan *hudud* oleh institusi negara juga ditemukan dalam banyak hal.

Perbedaan pengaturan akan coba dilihat di empat negara atau negara bagian yang baru masuk tahap pengesahan maupun yang masuk pada tahap penerapan *hudud. Pertama,* negara Pakistan. Negara ini mempunyai aturan tentang *hudud* yang tersebar di beberapa ordinan, yaitu: (1) *Pakistan Penal Code* (Act XLV of 1860) Act XLV of 1860, October 6th, 1860 untuk qishas dan pencurian. Aturan tentang *qishas* ada di *Chapter XVI of Offences Affecting the Human Body*, sedangkan aturan tentang pencurian ada pada *Chapter XVII of Offecences Against Property,*(2) *the Prohibition (Enforcement of Had) Order, 1979* untuk Khamer, (3) *Offence of Zina (Enforcement of Hudood) Ordinance, 1979* untuk Zina, dan (4) *the Offence of Qadzaf (Enforcement of Had) Ordinance, 1979* untuk Qadzaf. *Kedua,* negara Sudan. Aturan tentang *hudud* ada di *al-Qanun al-Jana'i 1991* yang merupakan hasil amandemen *Qanun al-Uqubat* 1983. *Ketiga,* negara bagian Kelantan di Malaysia, melalui *Enakmen Kanun Jinayah Syariah* tahun 1993. *Keempat,* negara Brunei Darussalam, melalui *Kanun Hukuman Jenayah Syariah,* 2013.

165 Ziba Mir-Hosseini menyebutkan kontestasi HAM dan Hukum Islam secara umum. Mengingat hudud menjadi bagian dari hukum Islam, maka keduanya pun dikontestasi. Lihat Ziba Mir Hosseini, *Memidanakan*, h. 5.

Empat negara ini mempunyai kemiripan sejarah dengan dinamika yang berbeda. Pakistan menjadi negara setelah memisahkan diri dari India pada 3 Juni 1947. Salah satu alasan kuat berdirinya negara Pakistan adalah untuk menjamin terpenuhinya hak-hak masyarakat Muslim yang menjadi minoritas di kalangan mayoritas penganut Hindu India yang merdeka dari kolonialisme Inggris pada 15 Agustus 1947. Identitas keislaman dengan demikian telah melekat kuat sejak awal terbentuknya negara Pakistan. Perjalanan sejarah ini berpengaruh pada model hukum pidana Pakistan.

Sudan, sebagaimana Pakistan ketika masih bergabung dengan India, juga mengalami kolonialisme Inggris hingga merdeka pada tanggal 1 Januari 1956. Setelah merdeka, Sudan dipimpin oleh rezim sekuler yang meneruskan kebijakan pemerintah kolonial yaitu menempatkan hukum Islam sebatas pada urusan personal. Perubahan terjadi secara drastis pada 8 September 1983 ketika Presiden Numeiry mengeluarkan dekrit yang memberlakukan Syariat Islam sebagai satu-satunya hukum yang berlaku di Sudan. Gerakan islamisasi di seluruh aspek kehidupan pun dimulai termasuk pemberlakukan hukum pidana Islam melalui *Qanun al-Uqubat* tahun 1983 yang mengatur pencurian, pembegalan, *khame*r, zina, *qadzaf*, dan murtad, dan memperkenalkan sanksi hukuman spesifik seperti potong tangan, cambuk dan *rajam*. Qanun ini kemudian diamandemen dengan *al-Qanun al-Jinai* pada tahun 1991.

Malaysia, sebagaimana Pakistan dan Sudan, juga dijajah oleh Inggris hingga merdeka pada 31 Agustus 1957. Penduduk Muslim di negara ini mencapai 60 persen, sedangkan lainnya adalah Budha yang dianut oleh 19 persen khususnya Cina dan India, Kristen 9 persen dan Hindu 6 persen dan seluruh etnis Melayu di Malaysia adalah Muslim. Konstitusi Malaysia Bagian I pasal 3 menyebutkan bahwa Islam adalah agama Federasi, tetapi agama-agama lain diterima dan diperkenankan. Menurut Tunku Abdul Rahman, Perdana Menteri Pertama, Malaysia bukanlah negara Islam, hanya negara yang menjadikan Islam sebagai agama resmi.[166] Pada mulanya identitas Islam di Malaysia lebih diarahkan pada penerapan nilai-nilai Islam, bukan Syariat Islam khususnya menyangkut pidana Islam. Namun belakangan, arus

166 Taufik dan Samsu, *Politik Syariat Islam,* h. 157.

penerapan Syariat Islam termasuk *hudud* semakin menguat. Hal ini ditandai dengan adanya *Enakmen Kanun Jinayah Syariah* sejak tahun 1993 di negeri Kelantan, menyusul kemudian *Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Hudud dan Qishas)* di negeri Terengganu pada tahun 2002. Keduanya belum bisa diterapkan karena dipandang bertentangan dengan Hukum Federal Malaysia. Namun upaya penerapannya hingga kini masih terus berjalan.

Brunei Darussalam adalah kerajaan yang cukup tua namun kemudian dijajah oleh Inggris hingga merdeka pada tanggal 1 Januari 1948. Berpenduduk sekitar 400 ribu jiwa dengan 66 persen Melayu, Brunei terkenal sebagai negara yang kecil dan makmur. Sultan mempunyai kekuasaan mutlak sehingga meskipun terdapat pemerintahan kabinet, namun kabinet hanya diisi oleh kerabat dekat Sultan. Setelah merdeka, Brunei memperkenalkan ideologi Melayu Islam Beraja (MIB) untuk meningkatkan kesetiaan rakyat pada negara. Di samping makmur, Brunei juga terkenal dengan ketegasannya dalam menerapkan Syariat Islam. Agama ini dicatat sejarah mulai berkembang pesat di kesultanan Brunei sejak Syarif Ali diangkat menjadi Sultan Brunei ke-3 pada tahun1425 M. Agama Islam terus bertahan menjadi agama mayoritas rakyat dan juga agama yang dianut oleh keluarga Sultan Brunei hingga kini. Pada tahun 2013, Sultan Hassanal Bolkiah mengesahkan *Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah* yang mulai diberlakukan secara efektif pada tahun 2014.

Pengaturan *hudud* di empat negara ini, sebagaimana di negara-negara lain, mendefinisikan *had* atau *hudud* sebagai hukuman yang langsung ditentukan oleh Allah dan Rasulullah.

> Pakistan: "Had" means punishment ordained by the Holy Qur'an or Sunnah (Chapter I: Preliminary of The Prohibition (Enforcement of Had) Order, 1979).

Kelantan Malaysia: Hukuman *Hudud* yang dikenakan di bawah Enakmen ini tidak boleh digantung, atau diganti dengan hukuman lain, atau dikurangkan atau diampunkan; atau dengan apa-apa cara lain diubah atau dipindah (Bahagian IV Seksyen 48 Enakmen Kanun Jinayah Syariah (II) 1993).

Brunei: Bagi maksud-maksud perintah ini, "*Had"* bermakna hukuman atau siksaan yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an atau Sunnah Rasulullah Sallahu Alaihi Wasallam bagi kesalahan *sariqah, hirabah, zina, qadzaf*, meminum minuman yang memabukkan, dan *irtidad*. (Bahagian IV Penggal I Seksyen 51 Perintah Hukuman Kanun Jenayah Syariah Tahun 2013).

Berbeda dengan ketiga aturan di atas yang menegaskan otoritas aturan *hudud,* Sudan hanya menegaskan apa saja kejahatan yang masuk dalam kategori *hudud* sebagai berikut:

"جرائم الحدود» تعني جرائم شرب الخمر والردة والزنا والقذف والحرابة والسرقة الحدية

"*Kejahatan hudud maksudnya adalah kejahatan minum khamer, keluar dari Islam (riddah), zina, qadzaf, hirabah, dan pencurian yang dapat di-had*" (Bab I, al-Qanun al-Jana'i Sudan, 1991).

Definisi *had* atau *hudud* di atas memberikan kesan bahwa segala hal yang terkait dengan aturan *hudud* itu langsung ditetapkan oleh Allah dan Rasulullah. Oleh karenanya, aturan ini tidak boleh ditentang dan menentangnya berarti menentang Allah dan Rasulullah. Kesan berikutnya adalah karena langsung ditetapkan oleh Allah dan Rasulullah, maka aturan terkait *hudud* tidak mengandung perbedaan. Faktanya ada banyak perbedaan dalam pengaturan *hudud*. Misalnya tentang jenis kejahatan yang masuk dalam kategori *hudud*. Ada empat jenis kejahatan yang disepekati oleh ulama yang juga menjadi titik temu pengaturan tentang *hudud* di empat negara, yaitu zina, *qadzaf,* pencurian, dan *hirabah*. Beberapa bentuk kejahatan *hudud* lain yang tidak disepakati di kalangan ulama namun juga diatur di empat negara ini adalah minum minuman keras dan *riddah* atau *irtidad* (keluar dari Islam).

Salah satu aspek dalam penerapan *hudud* yang tidak diatur oleh al-Qur'an dan hadis adalah batas usia minimal seseorang bisa dikenai jenis hukuman ini. Pakistan bahkan mempunyai batas usia minimal yang berbeda untuk masing-masing kejahatan hudud, yaitu 18 tahun atau telah mengalami pubertas untuk *had syurb al-khamr* (minum minuman keras), 16 tahun untuk

perempuan dan 18 tahun untuk laki-laki atau telah mengalami pubertas untuk zina dan *qadzaf*, sementara untuk pembunuhan adalah 18 tahun, baik sudah mengalami pubertas maupun belum.

> "Adult" means a person who has attained the age of eighteen years or puberty (President's Order No. 4 of 1979 on The Prohibition (Pakistan, Enforcement Of Had Order)
>
> "Adult" means a person who has attained, being a male, the age of eighteen years or, being a female, the age of sixteen years, or has attained puberty (Ordinance No. VII of 1979 on The Offence of Zina (Enforcement of Hudood Ordinance and Ordinance No. VIII of 1979 on The Offence of Qadzaf (Pakistan, Enforcement Of Had) Ordinance)
>
> "Adult" means a person who has attained the age of eighteen years (Pakistan, Ordinance No. XVI of Offence Affecting The Human Body)

Selain Pakistan, yakni Sudan, Kelantan Malaysia, dan Brunei hanya mempunyai satu definisi mengenai dewasa atau *baligh* atau *mukallaf*. Sudan mempunyai batas usia minimal seseorang bisa dikenai *hudud*, yaitu 15 tahun jika telah muncul tanda-tanda baligh secara alamiah fisik atau 18 tahun sekalipun belum mengalami tanda-tanda baligh tersebut. Selain kasus *hudud*, Sudan mempunyai batas usia maksimal dikenai hukuman cambuk, yaitu 60 tahun.

> "بالغ» يعني الشخص الذي ثبت بلوغه الحلم بالأمارات الطبيعية القاطعة وكان قد أكمل الخامسة عشرة من عمره، ويعتبر بالغا كل من اكمل الثامنة عشرة من عمره ولو لم تظهر عليه امارات البلوغ .(القانون الجنائي لسنة ١٩٩١) فيما عدا جرائم الحدود، لا يحكم بالجلد عقوبة على من بلغ الستين من عمره .(القانون الجنائي لسنة ١٩٩١)

"Baligh artinya adalah seseorang yang telah sampai pada usia al-hulum berdasarkan tanda-tanda alamiah fisik yang meyakinkan dan telah sampai usia 15 tahun. Seseorang dianggap baligh bila sempurna usia 18 tahun sekalipun tidak ada tanda-tanda kebalighan. Selain jarimah hudud, tidak boleh ada hukumam cambuk atas orang yang telah berusia 60 tahun."

Malaysia mempunyai batas usia minimal seseorang dikenai *hudud*, yaitu 18 tahun: "Mukallaf" maknanya seseorang yang sudah mencapai umur 18 tahun dan sempurna akalnya (Enakmen Kanun Jenayah Syariah (II) 1993). Brunei mempunyai rumusan lebih muda tiga tahun meskipun menggunakan kalender Hijriyah: "*Mukallaf*" bermakna seseorang yang telah mencapai usia 15 tahun *qomariyah* dan sempurna akalnya. (Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013).

Selain soal usia, perbedaan lain yang cukup signifikan adalah definisi kejahatan yang masuk kategori *hudud*. Misalnya definisi zina sebagai berikut:

> Pakistan: A man and a woman are said to commit 'Zina' if they wilfully have sexual intercourse without being married to each other. Explanation: Penetration is sufficient to constitute the sexual intercourse necessary to the offence of Zina.

Sudan:

> الزنا (١) :يعد مرتكبًا جريمة الزنا) : (أ) كل رجل وطئ امراة دون رباط شرعي ، (ب) كل امراة مكنت رجلا من وطئها دون رباط شرعي (٢) يتم الوطء بدخول الحشفة كلها اوما يعادلها فيى القبل(٣) لايعتبر النكاح المجمع على بطلانه رباطًا شرعيًا (القانون الجنائي لسنة 1991)

(1) jarimah zina terjadi ketika [a] setiap lelaki melakukan hubungan persenggamaan tanpa ada ikatan *syar'i*, [b] setiap perempuan yang memberikan kesempatan pada lelaki untuk melakukan persenggamaan tanpa ikatan *syar'i*, (2) persenggamaan dimaksud terjadi dengan

masuknya seluruh *hasyafah* (kepala dzakar) atau seukurannya kedalam vagina (3) pernikahan yang menurut kesepakatan ulama batal (tidak sah), tidak dianggap sebagai ikatan (perkawinan) *syar'i*.

Kelantan Malaysia: 10. (1) Zina ialah suatu kesalahan yang merupakan persetubuhan di antara seorang lelaki dengan seorang perempuan yang bukan pasangan suami isteri dan persetubuhan itu tidak termasuk dalam *takrif "wati syubhah"* sebagaimana yang dinyatakan dalam subseksyen (3).

Brunei: 68. (1) Seorang lelaki dan perempuan dikatakan telah melakukan zina jika lelaki dan perempuan itu dengan sengaja telah melakukan persetubuhan tanpa pernikahan yang sah antara mereka dan persetubuhan itu bukan persetubuhan *syubhah*.

Unsur yang sama dalam definisi zina di empat negara ini adalah adanya hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan di luar perkawinan. Namun definisi-definisi ini mengandung perbedaan. *Pertama,* Pakistan dan Brunei membatasi zina hanya pada hubungan seksual di luar perkawinan yang dilakukan secara sengaja, sedangkan Sudan dan Malaysia tidak. *Kedua,* Pakistan menyebutkan bahwa penetrasi sudah cukup menjadikan tindakan tersebut terhitung zina, sedangkan Sudan mengharuskan penetrasi di mana kepala dzakar *(hasyafah)* laki-laki sepenuhnya atau yang setara dengannya masuk ke dalam vagina, sedangkan Brunei dan Malaysia tidak menyebut hal ini dalam definisi. *Ketiga,* Brunei dan Malaysia menegaskan bahwa zina tidak mencakup *wath'ie syubhah*, sedangkan Pakistan dan Sudan tidak menyebutkannya.

Definisi *qadzaf*, sebagaimana definisi zina, meskipun mengandung unsur yang sama di empat negara ini, juga mengandung unsur yang berbeda.

Pakistan: Whoever by words either spoken or intended to be read, or by signs or by visible representations, makes or publishers an imputation of zina concerning any person intending to harm, or knowing or having reason to believe that such imputation will harm the reputation, or hurt the feelings, of such person, is said except in the cases hereinafter excepted, to commit qadzaf.

Sudan:

(١)عد مرتكبًا جريمة القذف من يرمي كذبا شخصًا عفيفا ولو كان ميتا ،بالقول صراحة او دلالة او بالكتابة او بالاشارة الواضحة الدلالة بالزنا واللواط او نفي النسب.**(٢)** يعد الشخص عفيفًا اذا لم تسبق اد انتهب جريمة الزنا او اللواط او الاغتصاب او مواقعة المحارم او ممارسة الدعارة.

(1) Dianggap pelaku *qadzaf* setiap orang yang secara dusta menuduh orang-orang baik, sekalipun sudah meninggal, dengan ungkapan yang terang, atau melalui tulisan, atau isyarah yang terang, bahwa ia melakukan zina, liwat, atau meniadakan hubungan nasab, (2) Seseorang diyatakan *"afifah"* (terjaga harga dirinya), bilamana sebelumnya tidak pernah melakukan kejahatan zina, liwath (sodomi), perkosaan, incest (senggama dengan mahramnya), atau tidak senantiasa melakukan hal tercela.

Kelantan Malaysia: 12. (1) *Qadzaf* ialah suatu kesalahan membuat tuduhan zina yang tidak dibuktikan oleh empat orang saksi, terhadap seseorang Islam yang aqil baligh dan dikenali sebagai seorang yang bersih diri daripada kelakuan zina.

Brunei: 95. Kecuali dalam hal keadaan yang memerlukan *li'an, "Qadzaf"* bermakna membuat tuduhan *zina, zina bil-jabar* atau *liwat*, sama ada secara lisan atau dokumen, yang tidak dibuktikan oleh empat orang syahid terhadap seseorang Islam yang *mukallaf* dan dikenali sebagai seorang yang bersih dirinya daripada kelakuan *zina, zina bil-jabar* atau *liwat*.

Empat definisi *qadzaf* ini memiliki unsur yang sama, yakni membuat tuduhan palsu zina. Namun demikian beberapa perbedaan ditemukan dalam definisi-definisi ini. *Pertama,* terkait jumlah saksi pada zina yang dituduhkan. Pakistan dan Sudan tidak menyebutkan dalam definisi, sedangkan Malaysia dan Brunei menyebutkan jumlah minimal saksi pada zina yang dituduhkan yaitu kurang dari empat orang. *Kedua,* terkait dengan jumlah saksi terjadinya

qadzaf. Sudan, Malaysia, dan Brunei tidak menyebutkan dalam definisi maupun pasal lain, sedangkan Pakistan pada pasal lain menyebutkan yaitu dua orang lelaki Muslim dewasa dan jika yang dituduh zina adalah non Muslim, maka saksi boleh non Muslim. *Ketiga,* hanya Brunei yang menegaskan bahwa tuduhan zina meliputi zina, *zina bil-jabar* (perkosaan), dan *liwath* sedangkan tiga negara lainnya tidak. *Keempat,* hanya Malaysia yang tidak menegaskan bahwa cara melakukan *qadzaf* bisa lisan dan tertulis, sedangkan tiga negara lainnya menegaskan dalam definisi mereka. *Kelima,* hanya Pakistan yang tidak membatasi *qadzaf* hanya jatuh jika ditujukan pada orang yang dikenal menjaga diri dari perbuatan zina, sedangkan tiga negara lainnya membatasi.

Perbedaan pengaturan *hudud*, semakin banyak dijumpai pada aturan-aturan secara rinci. Misalnya terkait hukuman pencurian yang didasarkan pada QS. al-Maidah, 5:38-39 sebagai berikut:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"*Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah, dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.*" (QS. al-Maidah, 5:38).

Pakistan tidak menerapkan potong tangan sebagai hukuman bagi pencuri. Mereka menggantinya dengan penjara maksimal seumur hidup dan denda:

> Punishment for theft: Whoever commits theft shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to three years, or with fine, or with both.

Sudan, Malaysia, dan Brunei sama-sama mengakui potong tangan sebagai bentuk had pencurian, namun mereka mempunyai perbedaan aturan.

Sudan:

(١)من يرتكب جريمة السرقة الحدية، يعاقب بقطع

اليدا ليمنى من مفصل الكتف (٢)اذا ادين الجاني مرة اخرى ، يعاقب بالسجن مدة لا تقل عن سبع سنوات

(1) pelaku pencurian yang telah memenuhi syarat-syarat tersebut *(syariqah haddiyyah)* maka dihukum potong tangan kanan dari pergelangan telapak tangannya (2) apabila mengulangi untuk yang kedua kalinya, maka diberi sanksi penjara minimal 7 tahun.

Kelantan Malaysia:

6. Sesiapa yang melakukan *sariqah*, melainkan dalam keadaan yang dinyatakan dalam seksyen 7, hendaklah dihukum dengan hukuman *hudud* seperti berikut: (a) bagi kesalahan pertama dengan dipotongkan tangan kanannya; (b) bagi kesalahan yang kedua dengan dipotongkan kaki kirinya; dan (c) bagi kesalahan-kesalahan yang ketiga dan berikutnya dengan dipenjarakan selama tempoh yang difikirkan patut oleh Mahkamah untuk menjadikan pesalah itu sedar dan sesal.

Brunei:

a. Bagi kesalahan pertama, dipotong pada sendi pergelangan tangan kanannya;
b. Bagi kesalahan kedua, dipotong kaki kirinya sehingga ke buku lali (mata kaki) dan
c. Bagi kesalahan ketiga atau berikutnya, dihukum penjara selama suatu tempoh tidak melebihi 15 tahun.

Ada beberapa perbedaan mendasar terkait pengaturan hukuman pencurian. *Pertama,* Pakistan tidak mengakui hukuman potong tangan, sedangkan Sudan, Kelantan Malaysia, dan Brunei mengakui. *Kedua,* Sudan tidak mengenal potong kaki bagi pencurian, sedangkan Malaysia dan Brunei mengakuinya yaitu bagi pencurian yang kedua. *Ketiga,* pencurian kedua dan seterusnya di Sudan dihukum penjara minimal 7 tahun, sedangkan hukuman bagi pencurian kedua di Malaysia dan Brunei adalah dipotong kaki kiri. *Keempat,* hukuman bagi pencurian ketiga dan seterusnya, Malaysia menghukum dengan penjara dengan tempo sepenuhnya diserahkan pada

hakim, sedangkan Brunei menghukum dengan penjara maksimal 15 tahun.

Perbedaan, baik terkait usia minimal seseorang bisa dikenai hukuman *hudud*, definisi zina dan *qadzaf*, dan hukuman bagi pencuri yang masuk dalam kategori *hudud* sesungguhnya menunjukkan beberapa hal penting. *Pertama*, meskipun bentuk dan ukuran hukuman kejahatan diyakini langsung diatur oleh al-Qur'an dan hadis namun terdapat perbedaan pendapat terkait *hudud*, baik pada aspek yang diatur langsung al-Qur'an dan hadis, maupun aspek yang tidak diatur langsung. Di sini terbuka luas pemikiran para perumus kebijakan sebuah negara sehingga lahirlah perbedaan keputusan. Misalnya usia seseorang bisa dikenai *hudud* dan definisi masing-masing kejahatan yang disepakati sebagai *hudud* seperti zina dan *qadzaf*. *Kedua,* bahkan pada bentuk hukuman yang dijelaskan al-Qur'an pun terjadi perbedaan pendapat yang menunjukkan ada peran besar para pengambil keputusan di sebuah negara. Misalnya hukuman bagi pencurian ketiga kalinya.[167]Misalnya hukuman bagi pencuri di mana Pakistan tidak menerapkan potong tangan, Sudan tidak menerapkan potong kaki, sedangkan Malaysia dan Brunei menerapkan potong kaki di samping potong tangan bagi pencuri.

Perbedaan perumusan terkait *hudud* sebagaimana dipaparkan di atas tidak hanya terkait dengan aturan yang bersifat rincian aturan *(furu'iyyah)* semata, melainkan juga pada hal-hal pokok (*ushuliyyah)* seperti perbedaan mengenai apa saja bentuk kejahatan yang termasuk *hudud*, perbedaan definisi masing-

167 Al-Qur'an hanya menyebutkan hukuman potong tangan bagi pencurian, tidak menyebutkan potong kaki. Memang ada hadis riwayat Imam Daruquthni yang menyebutkan potong kaki, namun hadis ini menyebutkan hukuman potong kaki untuk pencurian yang ketiga kalinya, bukan kedua kalinya sebagaimana terdapat dalam hudud Kelantan Malaysia dan Brunei.
عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِىِّ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ « إِذَا سَرَقَ السَّارِقُ فَاقْطَعُوا يَدَهُ فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوا رِجْلَهُ فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوا يَدَهُ فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوا رِجْلَهُ »
(Ad-Daru Quthni, *Sunan ad-Daruquthni,* j. 8, h. 184. Kemungkinan lainnya aturan potong kaki ini diserupakan dengan had *hirobah* yang salah satu hukumannya adalah potong secara silang tangan dan kaki (QS. al-Maidah/5:33). Jika dikaitkan dengan hadis, maka perdebatannya adalah apakah hadis yang mengatur had secara berbeda dengan Al-Qur'an bisa diterapkan. Di samping itu, mengapa Kelantan dan Brunei tidak menerapkan potong kaki untuk pencurian ketiga kalinya sebagaimana bunyi hadis, melainkan pada pencurian kedua kalinya. Jika dikaitkan dengan hukuman *hirobah*, bukankah kedua jenis kejahatan tersebut diatur secara berbeda dalam Al-Qur'an?

masing kejahatan yang disepakati oleh para ulama masuk kategori *hudud*. Perbedaan akan semakin beragam pada rincian pengaturan masing-masing. Jadi pada kejahatan yang bentuknya disepakati sebagai *hudud* pun ada banyak ruang interpretasi baik pada level pokok, apalagi pada level rincian. Jadi dalam kejahatan yang disepakati bentuknya oleh para ulama sebagai *hudud* pun, terdapat rumusan aturan detail yang penghukumannya diserahkan pada hakim. Misalnya hukuman bagi pencurian yang dilakukan untuk kedua kali atau seterusnya (berulang). Jadi dalam kenyataannya tidak keseluruhan aspek kejahatan hudud itu ditentukan oleh Allah dan Rasul-Nya secara langsung atau dengan kata lain dalam pengaturan tentang *hudud* terdapat pula *ta'zir* atau tergantung pada keputusan hakim.

Hudud meskipun diyakini sebagai hukum yang bentuk dan ukurannya ditentukan oleh Allah dan Rasulullah, sesungguhnya mengandung perbedaan pendapat bahkan terdapat pula perdebatan sengit di kalangan ulama klasik. Misalnya tentang hukuman *rajam* bagi pezina yang terikat perkawinan. Meskipun validitas rajam telah menimbulkan perdebatan keras di kalangan ulama, namun terdapat kecenderungan besar untuk memasukkan rajam sebagai bagian dari *hudud* di negara-negara yang menerapkan hukum pidana Islam dewasa ini, termasuk di Brunei yang baru saja mengesahkan pada tahun 2013.

C. Hukuman *Rajam* (Melempar Batu sampai Mati)

Validitas *rajam* atau hukuman dengan cara terpidana dalam keadaan hidup dilempari batu sampai mati sesungguhnya menjadi perdebatan di kalangan ulama klasik. Namun hingga kini praktek *rajam* masih banyak ditemukan di komunitas Muslim, baik didasarkan pada aturan tertulis maupun pada aturan adat yang tidak tertulis. *Women Living under Muslim Law* (WLUM) mencatat bahwa jenis hukuman ini telah dipraktekkan sejak masa lampau. Bangsa Yunani menerapkan *rajam* bagi pelaku prostitusi, zina, maupun pembunuhan. Umat Yahudi dalam hukum tertulis Taurah dan hukum lisan Talmud menerapkan *rajam* bagi pelaku pembunuhan, penistaan agama, dan

murtad.[168]

Rajam tidak dikenal dalam al-Qur'an, namun aturan hukum yang mengakui rajam banyak ditemukan dalam hadis Nabi dan kitab-kitab Fikih. Adapun dalam sistem hukum negara, rajam makin banyak ditemukan di negara-negara Muslim khususnya mulai akhir abad 20 dan awal abad 21 seiring dengan kebangkitan politik Islam. Masyarakat Muslim menerapkan *rajam* sebagai hukuman bagi pezina laki-laki maupun perempuan yang berstatus menikah *(muhshan)*. Dalam *Mapping Stoning in Muslim Context,* WLUM mencatat negara-negara berpenduduk Muslim yang melakukan upaya legalisasi rajam, bahkan telah menerapkan *rajam*, baik atas nama hukum maupun adat.

Tabel-1
Kondisi *Rajam* di Negara Muslim[169]

No	Negara	Kondisi
1	Afganistan	Hukum negara tidak mengakui *rajam* kecuali pada masa pemerintahan Thaliban. Namun praktek rajam secara adat ditemukan dan masih berlangsung.
2	Brunei	Negara ini mengakui hukuman *rajam* dalam Perintah Hukuman Kanun Jenayah Syariah yang disahkan pada 2013 dan berlaku efektif pada 2014. Hingga kini belum ditemukan praktek *rajam*, baik atas nama hukum maupun adat.

168 Mapping Stoning in Muslim Context, dikutip pada tanggal 23 Desember 2014 dari http://www.wluml.org/resource/mapping-stoning-muslim-contexts.

169 Tabel ini dirangkum dari *Mapping Stoning* dengan penambahan Brunei dan penyempurnaan untuk Indonesia oleh penulis sesuai dengan perkembangan yang ada pada saat penulisan buku ini.

3	Indonesia	*Rajam* pernah masuk dalam usulan Qanun Hukum Jinayat Aceh tahun 2009. Hingga kini, Qanun yang disahkan tidak mengandung rajam. *Rajam* pernah dipraktekkan oleh Ja'far Umar Thalib, Panglima Laskar Jihad, yang merajam pengikutnya bernama Abdullah di Ambon pada tanggal 27 Maret 2001 karena kasus zina.
4	Iran	Rajam diakui dalam Hukum Pidana Islam Iran hingga kini. Bahkan Iran disebut sebagai negara yang paling banyak melakukan rajam di dunia.
5	Irak	*Rajam* tidak dikenal dalam Hukum Pidana Irak, namun *rajam* dipraktekkan secara adat terutama terkait dengan tradisi *honor killing,* yakni pembunuhan bagi mereka yang dianggap mencederai kehormatan keluarga.
6	Malaysia	*Rajam* ada dalam Enakmen Kanun Jenayah Syariah Negeri Kelantan sejak 1993 dan di Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Hudud dan Qishas) Negeri Terengganu sejak 2002. Namun hingga kini, dua enakmen ini tidak bisa diterapkan sehingga kasus rajam juga tidak terjadi, baik atas nama hukum maupun adat.
7	Mauritania	Hukum Pidana Islam diterapkan di Mauritania sejak tahun 1983. Hukum ini mengakui rajam bagi pezina dengan status menikah. Meskipun demikian, praktek *rajam* belum ditemukan di negara ini.

8	Nigeria	Hukum pidana Syariah yang meliputi rajam disahkan di 12 dari 36 negara bagian Negeria selama 1999-2001. Ada banyak kasus hukum *rajam* di pengadilan, namun sejauh ini kasus dimenangkan sehingga belum ditemukan kasus eksekusi *rajam*, baik atas nama hukum maupun adat.
9	Pakistan	*Rajam* ada dalam *Hudud* Zina (Zina Ordinance) sejak 1979 namun kemudian diamandemen pada tahun 2006 dengan disahkannya The *Protection of Women (Criminal Laws Amendment)*. Meskipun proses pembuktian zina diperketat, namun *rajam* masih ada di sistem hukum Pakistan. Sejauh ini tidak ditemukan praktek *rajam* atas nama hukum negara, namun ditemukan atas nama hukum adat.
10	Qatar	*Rajam* diakui dalam sistem hukum di Qatar. Namun hingga kini belum ditemukan kasus hukum yang berakhir dengan *raja*m.
11	Saudi Arabia	Kerajaan Saudi tidak memiliki Hukum Pidana Syariah. Keputusan hukum diserahkan kepada Majlis Syura yang ditunjuk. Mereka diberi hak untuk memberikan sanksi hukuman termasuk *rajam*. Dalam sepuluh tahun terakhir tidak ditemukan penerapan *rajam*, namun kasus-kasus dengan ancaman hukuman *rajam* yang kemudian mendapatkan keringanan dalam bentuk hukuman lain banyak ditemukan.
12	Somalia	*Rajam* diberlakukan hanya di area Somalia bagian selatan yang dikuasai oleh grup Muslim seperti ash-Shabab dan Hizbul Islam. Mereka menerapkan *rajam* bagi pezina muhshan dan homoseksual. *Rajam* dipraktekkan di area ini.

14	Sudan	*Rajam* diakui dalam Hukum Pidana Sudan sejak tahun 1991 yang berlaku secara nasional. Hukuman rajam masih diakui dan dipraktekkan di negara ini.
14	United Arab Emirates	Sistem Hukum di United Arab Emirates mengakui *rajam*. Ada beberapa kasus hukum terkait *rajam* di pengadilan, namun hanya sedikit yang betul-betul berakhir dengan hukuman *rajam*
15	Yemen	Hukum Pidana Yemen mengakui hukuman *rajam* bagi pezina *muhshan* dan homoseksual *muhshan*. Ada beberapa kasus yang terkait *rajam* namun berakhir dengan hukuman lain. Jadi sejauh ini eksekusi *rajam* belum ditemukan.

Tabel di atas menunjukkan beberapa hal penting, yaitu kesadaran umum para pengambil kebijakan di negara-negara muslim yang merumuskan hukum pidana Islam sebagai hukum negara adalah bahwa rajam merupakan bagian tak terpisahkan. Hal ini berarti bahwa *rajam* bisa menjadi agenda dari setiap gerakan formalisasi Syariat Islam. Meskipun di beberapa tempat *rajam* tidak diterapkan, namun hukum yang membolehkan *rajam* sudah ada sehingga pemerintah dan masyarakat bisa sewaktu-waktu menggunakannya. Lebih-lebih jika masyarakat muslim telah mempraktekkan *rajam* atas nama adat, maka hukuman *rajam* yang diakui oleh negara bisa menjadi justifikasi kuat.

Pakistan, Sudan, Malaysia, dan Brunei adalah beberapa contoh negara yang mempunyai rumusan aturan tentang *rajam* dalam Hukum Pidana mereka.

Pakistan:

> Whoever is guilty of Zina liable to Had shall, subject to the provisions of this Ordinance, -
>
> a) if he or she is a muhsan, be stoned to death at a public place; or (Pakistan)

Sudan:

عقوبة الزنا :(أ) بالإعدام رجما اذا كان محصنا،

Kelantan Malaysia: 11. (1) Jika pesalah yang melakukan zina itu mohsan, maka pesalah itu hendaklah dihukum dengan hukuman rejam, iaitu dilontar dengan batu yang sederhana besarnya sehingga mati.

Brunei:

a) jika dia mushan, direjam sehingga mati dengan disaksikan oleh sekumpulan orang Islam;

Zina Ordinance Pakistan pada bagian *Mode of Execution to Death* menjelaskan bahwa *rajam* dilakukan dengan cara saksi-saksi yang telah bersumpah bahwa terpidana telah melakukan zina memulai melempari batu pada terpidana. Ketika pelamparan batu ini dilakukan, terpidana bisa ditembak mati. Setelah tewas, pelemparan batu dan penembakan harus dihentikan. Sebuah jurnal hukum menjelaskan bahwa dalam *rajam*, laki-laki yang akan dirajam dikubur hingga pinggang, sedangkan perempuan dikubur lebih dalam untuk mencegah batu mengenai payudara mereka. Perempuan jarang malarikan diri ketika dirajam dibandingkan dengan laki-laki. Inilah mengapa di negara-negara Muslim laki-laki lebih sedikit dirajam dibandingkan perempuan. Jika terpidana berhasil melarikan diri ketika dirajam, maka ia bisa terbebas.[170]

Sesuatu yang netral dalam sebuah relasi yang timpang memiliki kecenderungan untuk tidak adil pada mereka yang berada di posisi lemah atau dilemahkan. Demikian pula kenetralan sistem hukum dalam sebuah relasi gender yang timpang cenderung menempatkan perempuan sebagai pihak yang lemah atau dilemahkan. Misalnya cara pandang terhadap perempuan sebagai sumber fitnah mempunyai pengaruh besar dalam memandang kasus zina, *qadzaf*, maupun aborsi sehingga perempuan pun berada dalam posisi

170 Sanaz Alasti, *Comparative Study of Stoning Punishment in the Religions of Islam and Judaism,* Justice Policy Journal, Volume 4 – No. 1 –Spring 2007, h. 19

rentan dalam pelaksanaan *Qishas* dan *Hudud*. Di samping itu, kecenderungan penerapan hukum di mana pun terutama di negara-negara dengan tradisi penegakan hukum lemah, adalah seperti pisau yaitu tajam ke bawah namun tumpul ke atas. *Rajam* dalam prakteknya memang lebih banyak dilakukan pada kelompok masyarakat lemah dan tidak punya akses pada keadilan. Mereka adalah masyarakat miskin, terutama perempuan.

Perbedaan pendapat yang cukup substansial, yakni apakah *rajam* itu bagian dari hukum Islam[171] ataukah tidak yang sudah berlangsung sejak zaman klasik ternyata tidak menyurutkan penerapan *rajam* sebagai bagian dari penerapan hukum pidana Islam di negara modern. Bahkan di hukum pidana Islam yang baru diterapkan di Brunei tahun 2014 lalu. Hal ini berarti bahwa pemahaman bahwa *rajam* merupakan bagian dari hukum pidana Islam jauh lebih kuat daripada sebaliknya.

D. Posisi Rentan Perempuan

Pengaturan *hudud* pada masa modern mengacu pada fikih klasik. Tuntutan perkembangan zaman seperti perubahan sistem sosial, politik, ekonomi, hukum, dan juga perkembangan etika global seperti Hak Asasi Manusia dan termasuk Hak Asasi Manusia Perempuan menyebabkan pengaturan dua jenis kejahatan ini di beberapa tempat menunjukkan adanya pergeseran. Salah satu perbedaan mencolok yang ada di antara paradigma hukum Islam dan paradigma hukum modern adalah posisi perempuan. Kesetaraan dan

171 Suatu hal dapat dipastikan adalah bahwa rajam bukanlah khas ajaran Islam, sebab jauh sebelum Islam datang rajam telah dipraktekjan dalam agama-agama samawi sebelumnya dan juga peradaban-peradaban besar alinnya. Menurut analsis penulis tidak disebutkannya rajam dalam Al-Qur'an bisa sebagai indikator yang sangat kuat bahwa Islam hendak menghapuskan hukuman rajam yang memang sangat kejam dan tidak manusiawi itu. Sebagian ulama mengatakan bahwa rajam bahwa rajam termasuk bagian ayat Al-Qur'an yang mansukh at-tilawah ma'a baqa'i al-hukmi. Teori ini sesungguhnya janggal, bagaimana ada ketentuan hukum yang teks dasarnya telah dihapus. Kita tidak mengingkari beberapa hadis Nabi masih mengapresiasi hukum rajam. Namun sekali lagi, menurut analisis penulis, apresiasi Nabi lebih sebagai dialog antar peradaban jahiliyah dan nilai baru yang ditawarkan Islam. Islam sesungguhnya hendak menghapus ajaran Rajam itu secara gradual, secara tadrij sebagaimana metode Islam dalam upaya menghapuskan tradisi yang berlawanan dengan nilai-nilai kerahmatan Islam.

keadilan gender adalah etika manusia modern yang hingga kini diperjuangkan dan telah menjadi bagian dari tatanan peradaban modern. Sementara itu, hukum Islam klasik yang dirumuskan di tanah Arab pada masa lampau menempatkan perempuan dalam posisi yang lebih rendah daripada laki-laki.

Ketimpangan relasi gender melahirkan ketidakadilan gender. Ada lima bentuk yang dikenali sebagai ketidakadilan gender, yaitu marjinalisasi (peminggiran/ pemiskinan), subordinasi (dianggap kurang penting), stereotip atau stigmatisasi (pelabelan negatif), kekerasan (fisik maupun mental), dan *double burden* (beban ganda).[172] Kelima bentuk ketidakadilan ini bisa terjadi di berbagai aspek kehidupan termasuk hukum. Dalam perumusan *hudud* di Pakistan, Sudan, Kelantan Malaysia, dan Brunei ditemukan bentuk-bentuk ketidakadilan gender yang menempatkan perempuan dalam posisi rentan.

1. Marginalisasi

Marginalisasi atau peminggiran perempuan terjadi pada klausul yang mengatur bahwa perempuan tidak bisa menjadi saksi, baik atas kejahatan yang dilakukan pada orang lain maupun pada diri sendiri. Misalnya dalam persaksian minum *khamer*, zina, dan *qadzaf* di Pakistan

> Proof of drinking liable to Had.The proof of drinking liable Had shall be in one of the following forms, namely:-
>
> (a) at least two Muslim adult male witness, about whom the court is satisfied, having regard to the requirement of tazkiyah al-shuhood, that they are truthful persons and abstain from major sins (kabair), give evidence of the accused having committed the offence of drinking liable to Had.
>
> Proof of zina liable to Had shall be in one of the following forms, namely:-
>
> (b) at least four Muslim adult male witnesses, about whom the Court is satisfied, having regard to the requirements of tazkiyah al-shuhood, that they are truthful persons and abstain from major sins (kabair), give evidence as eye-widnesses of the act of penetration necessary to the offence:

172 Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 12-23.

Enakmen Kelantan Malaysia, sebagaimana ordonansi *khamer*, zina, dan *qadzaf* Pakistan juga tidak mengakui perempuan sebagai saksi

> Syarat-syarat menjadi saksi:(1) Tiap-tiap orang saksi hendaklah terdiri daripada seorang *lelaki* Islam yang aqil baligh dan hendaklah seorang yang adil. (Malaysia, Bahagian III Seksyen 41)

Aturan-aturan yang mengabaikan kesaksian perempuan berimplikasi pada ketidakmampuan perempuan berapa pun jumlahnya untuk menjadi saksi atas kejahatan *hudud*. Misalnya perempuan, dalam jumlah berapa pun, tidak bisa menjadi saksi atas kejahatan minum *khamer* bahkan ketika *khamer* itu menimbulkan keonaran. Demikian pula, perempuan berapa pun jumlahnya, tidak bisa menjadi saksi atas kasus perkosaan yang terjadi sebuah asrama putri meskipun perkosaan itu disaksikan oleh seluruh penghuninya. Hal yang sama juga bisa terjadi perempuan tidak bisa menjadi saksi atas kasus perkosaan yang menimpa ibunya, bibinya, meskipun ia melihat langsung, dan tidak pula bisa menjadi saksi atas perkosaan yang menimpa dirinya sendiri. Perempuan dipinggirkan haknya untuk menyelamatkan dirinya sendiri dan perempuan lain yang mengalami kekerasan, baik kekerasan fisik, seksual, dan lainnya yang diatur dalam hukum jinayat Islam di Pakistan dan Malaysia.

2. Subordinasi (dianggap tidak penting) dan Stigmatisasi

Anggapan bahwa nilai perempuan kurang penting daripada laki-laki muncul dalam aturan tentang kesaksian perempuan yang dinilai setengah daripada laki-laki.

> Brunei: Bukti Qatlu Syibhil-'Amd yang boleh dikenakan diyat hendaklah dibuktikan dengan cara-cara yang berikut- (a) ikrar tertuduh mengaku salah dengan rela hati di Hadapan Mahkamah yang mempunyai bidangkuasa; (b) Syahadah dua orang syahid lelaki; (c) syahadah serorang syahid lelaki dan dua orang syahid perempuan (d) syahadah seorang syahid lelaki dan sumpah orang yang mengadu. (Bahagian 141, demikian pula pada bukti Qotlul-Khatha' di Bahagian 148)

> Brunei: Jika Syahid terdiri daripada seorang lelaki dan dua orang perempuan, salah seorang syahid perempuan menarik balik syahadahnya, dia hendaklah membayar gantirugi satu perempat daripada kerugian yang ditanggung oleh *mahkum 'alaihi,* dan jika kedua-dua *syahid* perempuan menarik balik *syahadah* mereka, mereka hendaklah membayar gantirugi separuh daripada kerugian yang ditanggung oleh *mahkum alaihi,* dan jika *syahid* lelaki yang menarik balik *syahadahnya,* dia hendaklah membayar gantirugi separuh daripada kerugian yang ditanggung oleh *mahkum 'alaihi.* (Seksyen 185, Huraian 3)

Nilai kesaksian perempuan hanya setengah dari laki-laki ini mengabaikan fakta bahwa di negara modern telah banyak perempuan-perempuan yang otoritasnya diakui oleh negara sebagai hakim-hakim perempuan yang memutuskan perkara perdata maupun pidana. Aturan ini bisa menyebabkan seorang hakim perempuan yang biasa memutuskan perkara pidana di pengadilan sipil kemudian kesaksiannya hanya diakui setengah dari laki-laki awam hukum di pengadilan syariah.

Aturan tentang nilai kesaksian perempuan seperti ini mengandung cara pandang negatif (stigmatisasi) bahwa perempuan tidak cakap menjadi saksi apalagi saksi di bidang pidana. Tentu saja stigmatisasi ini terbantahkan oleh fakta bahwa seorang perempuan mampu belajar hukum di perguruan tinggi bahkan menjadi guru besar di bidang hukum, dan berkarir sebagai hakim yang otoritasnya diakui. Aturan yang mengandung subordinasi perempuan kadang juga ditemukan pada kadar diyat di mana kadar diyat perempuan adalah separo dari laki-laki karena derita yang ditanggung oleh sebuah keluarga yang kehilangan laki-laki dipandang lebih berat daripada ketika ditinggal perempuan.

3. Kekerasan dan Beban Ganda

Aturan yang bisa melahirkan kekerasan dan beban ganda pada perempuan antara lain adalah tidak dibedakannya zina dengan perkosaan. Pakistan menegaskan bahwa zina harus dilakukan secara suka sama suka*(wilfully)*, bukan pemaksaan *(bil-jabar)*. Zina masuk kategori pemaksaan dalam empat kondisi, yaitu jika bertentangan dengan keinginan korban, tidak disadari oleh korban (misalnya diguna-guna atau dalam keadaan mabuk), korban dalam

keadaan sadar tetapi ia di bawah ancaman pembunuhan atau disakiti, korban dalam keadaan sadar ketika pelaku tahu bahwa perkawinan mereka tidak valid, sedangkan korban meyakininya valid (mengandung unsur penipuan). Sudan mempunyai aturan yang juga membedakan secara tegas antara zina dengan perkosaan (الإغتصاب). Namun rincian kondisi zina (dan juga sodomi) yang dianggap الإغتصاب hanya dua, yaitu tanpa kerelaan korban *(duna ridlahu),* atau dipaksa karena adanya kekuatan dan kekuasaan yang dimiliki pelaku.

Brunei juga membedakan antara zina dengan perkosaan (*zina bil-jabar)* dengan rincian kondisi yang lebih banyak, yaitu enam: bertentangan dengan kemauan korban, tanpa kerelaan korban, korban rela karena diancam akan dibunuh atau disakiti, korban rela karena menyangka perkawinannya dengan pelaku sah sementara pelaku tahu perkawinan mereka tidak sah, korban rela karena salah paham sementara pelaku tahu atau punya alasan untuk mempercayai adanya kesalahpahaman ini, korban rela karena tidak mempunyai akal yang sempurna atau karena mabuk, tidak bisa memahami keadaan dan akibat kerelaannya atau karena belum baligh.

Malaysia tidak membedakan antara zina dan perkosaan. Beberapa kondisi yang di Pakistan dan Brunei masuk kategori perkosaan *(zina bil-jabar),* di Malaysia masuk kategori *wati syubhah* yang tidak dihukumi zina.

> *Wati syubhah* ialah persetubuhan yang dilakukan oleh seorang lelaki dengan seorang perempuan yang bukan isterinya dan persetubuhan itu dilakukan –
>
> (a) dalam keadaan yang meragukan dalam mana dia menyangka bahawa perempuan yang disetubuhinya itu ialah isterinya, sedangkan perempuan itu isterinya; atau
>
> (b) dalam keadaan yang meragukan dalam mana dia menyangka bahawa perkahwinannya dengan perempuan yang disetubuhi olehnya itu adalah sah mengikut hukum Syarak, sedangkan pada hakikatnya perkahwinan itu adalah tidak sah.

Tidak dibedakannya secara tegas antara zina dan perkosaan dalam jinayah syariah mengandung potensi kekerasan bagi perempuan korban perkosaan karena ketika mampu mendatangkan empat orang saksi secara *syara'* sekalipun, ia akan tetap dijerat dengan hukuman zina, yakni dirajam

jika *muhshan* atau dicabuk 100 kali jika *ghairu muhshan*. Apalagi jika ia tidak mampu mendatangkan saksi, maka ia bisa dirajam jika *muhshan*, dicambuk 100 kali jika *ghairu muhshan* karena dianggap telah melakukan zina, dicambuk 80 kali karena dianggap telah melakukan *qadzaf* pada pelaku perkosaan, atau dicambuk 180 kali karena dianggap telah melakukan zina *ghairu muhshan* sekaligus *qadzaf*.

Kasus yang menimpa Zarfan Bibi di Pakistan dan Bariya Ibrahim Magazu di Zamfara Nigeria adalah contoh konkrit mengenai hal ini.

> Ketika suaminya dipenjara karena kasus pembunuhan, iparnya berulang kali memperkosanya yang mengakibatkan kehamilannya. Ia melaporkan kejahatan perkosaan itu, tetapi justru diajukan ke pengadilan atas tuduhan zina. Sementara itu, pemerkosa bebas dari tuduhan lantaran tidak cukup bukti. Zafran akhirnya dijatuhi hukuman oleh pengadilan pada April 2002.[173]

> Pada September 2000 di Zamfara, seorang gadis hamil berusia 17 tahun, Bariya Ibrahim Magazu, yang mengadukan perkosaan atas dirinya, dijatuhi hukuman 180 kali cambuk atas tuduhan zina dan *Qadzaf*. Putusan ini dieksekusi pada 9 Januari 2001, setelah Bariya melahirkan bayinya.[174]

Zafran Bibi dan Baria Ibrahim Magazu mengalami beban ganda berupa anggapan bahwa korban itu bersalah *(blaming victim)* dan korban kembali dikorbankan (reviktimisasi). Mereka berdua menanggung beban berat hubungan seksual yang tidak mereka kehendaki (perkosaan), kehamilan, dan hukuman cambuk bahkan *rajam*. Sementara para pelaku perkosaan tetap bebas karena perkosaan pada umumnya terjadi dalam tempat sepi sehingga sulit dibuktikan. Mereka dapat dengan leluasa mengulang perbuatannya dengan korban-korban perempuan baru yang mungkin tidak menyadari bahaya perkosaan tersebut.

Kesulitan pembuktian perkosaan ini juga menyebabkan perempaun tetap berada dalam posisi rentan mengalami kekerasan meskipun berada di sebuah negara yang membedakan secara tegas antara zina dan perkosaan. Kesulitan

173 Taufik dan Samsu, *Politik Syariat Islam,* h. 146.

174 Taufik dan Samsu, *Politik Syariat Islam,* h. 130.

pembuktian perkosaan terjadi karena banyak hal di samping perkosaan pada umumnya terjadi di tempat sepi, yaitu:

1. Pembuktian dibebankan pada korban, bukan pada pelaku. Korban perkosaan pada umumnya berada dalam kondisi psikologi yang traumatis sehingga sulit untuk memberikan keterangan, apalagi menemukan saksi.
2. Korban perkosaan, sebagai perempuan tidak diakui kesaksiannya atau diakui hanya separo daripada laki-laki sehingga saksi korban sangat tidak memadai untuk memenuhi tuntutan empat orang saksi laki-laki.
3. Perkosaan semestinya bisa ditentukan oleh visum dokter. Namun dalm prakteknya banyak dokter yang hanya sampai pada keterangan terjadi luka dan lain-lain tanpa sampai pada penegasan bahwa luka tersebut terjadi akibat dipaksa atau perkosaan.
4. Ancaman hukuman *qadzaf* (tuduhan palsu zina) membuat saksi perkosaan takut untuk buka suara sehingga mereka memilih diam agar aman.
5. Adanya stigma negatif terhadap perempuan sebagai penggoda sehingga korban perkosaan tidak dipercaya telah mengalami perkosaan melainkan suka sama suka bahkan sebagai pihak yang secara aktif menggoda laki-laki.

Aturan tentang zina dan *qadzaf* adalah aturan yang terkait langsung dengan relasi gender. Dalam aturan ini terlihat jelas bagaimana cara pandang masyarakat, negara, dan para pemuka agama saling mempengaruhi lemahnya posisi perempuan dalam hukum. Tradisi patriarki yang ada di mana-mana mesti diwaspadai dalam penerapan hukum, termasuk hukum agama.

Jika melihat penerapan *hudud* di negara modern, kita bisa melihat kecenderungan umumnya adalah mengacu kepada rumusan fikih klasik yang tentu saja mengacu pada al-Qur'an dan hadis. Meskipun terdapat rentang waktu antara ulama klasik dan masa Rasulullah Saw, namun terdapat perbedaan konteks sosial masih belum setajam pada masa modern sekarang ini. Misalnya terkait relasi gender. Di Timur Tengah khususnya Saudi Arabia, relasi gender meskipun dalam beberapa hal sudah bergeser, namun secara umum terutama di ruang publik masih belum sepesat pergeseran

relasi gender di negara Muslim lainnya. Di Indonesia misalnya, perempuan telah banyak yang menjadi hakim di pengadilan agama, di samping tentu saja di pengadilan umum. Sementara itu, posisi perempuan di fikih klasik yang menjadi rujukan penerapan *hudud* memandang bahwa jangankan menjadi hakim, nilai kesaksian perempuan pun hanya setengah dari laki-laki dalam kasus perdata, dan dalam kasus pidana banyak yang tidak menerima kesaksian perempuan. Relasi gender yang menjadi pra asumsi perumusan *hudud* menjadi tantangan khusus yang signifikan dalam penerapan *hudud* di negara modern, khususnya negara-negara yang telah atau menuju cara pandang yang adil dan setara pada laki-laki dan perempuan.

Konstitusi Indonesia memandang bahwa setiap warga negara, baik laki-laki maupun perempuan adalah setara di hadapan hukum. Ada setidaknya 40 jenis hak konstitusional yang dimiliki oleh setiap warga negara Indonesia, baik laki-laki maupun perempuan yang tersebar dalam 14 rumpun, yaitu hak atas kewarganegaraan, hak atas hidup, hak untuk mengembangkan diri, hak atas kemerdekaan pikiran dan kebebasan memilih, hak atas informasi, hak atas kerja dan penghidupan yang layak, hak atas kepemilikan dan perumahan, hak atas kesehatan dan lingkungan yang sehat, hak berkeluarga, hak atas kepastian hukum dan keadilan, hak bebas dari ancaman, diskriminasi, dan kekerasan, hak atas perlindungan, hak memperjuangkan hak, dan hak atas pemerintahan.

Kesetaraan relasi gender dalam konstitusi negara Republik Indonesia secara lebih rinci terdapat pada:

1. Hak atas kepastian hukum dan keadilan yang meliputi: hak atas pengakuan, jaminan dan perlindungan dan kepastian hukum yang adil pada Pasal 28 D (1), hak atas perlakuan yag sama di hadapan hukum pada Pasal 28 D (1), pasal 27 (1), dan hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum pada Pasal 28 I (1).
2. Hak untuk bebas dari ancaman, diskriminasi, dan kekerasan yang meliputi hak atas rasa aman dan perlindungan dari ancaman ketakutan untuk berbuat sesuatu yang merupakan hak asasi pada Pasal 28 G (1), hak untuk bebas dari penyiksaan atau perlakuan yag merendahkan derajat martabat manusia pada Pasal 28 G (2).

3. Hak untuk bebas dari perlakuan diskriminatif atas dasar apapun pada Pasal 28 I (2), hak untuk mendapat kemudahan dan perlakuan khusus untuk memperoleh kesempatan dan manfaat yang sama guna mencapai persamaan dan keadilan pada Pasal 28 H (2).
4. Hak atas perlindungan meliputi hak atas perlindungan diri pribadi, keluarga, kehormatan, martabat, dan harta benda yang di bawah kekuasaannya pada Pasal 28 G (1), hak untuk mendapatkan perlindungan terhadap perlakuan yang bersifat diskriminatif pada Pasal 28 I (2), hak atas perlindungan identitas budaya dan hak masyarakat tradisional yang selaras dengan perkembangan zaman dan peradaban pada Pasal 28 I (3), hak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi pada Pasal 28 B (2), pasal 28 I (2), hak untuk memperoleh suaka politik dari negara lain pada Pasal 28 G (2). [175]

Jaminan Konstitusi Negara Republik Indonesia yang tertuang dalam UUD 1945 tersebut menegaskan bahwa Indonesia menganut pandangan kesetaraan antara warga negara laki-laki dan perempuan di berbagai bidang termasuk di bidang hukum. Oleh karenanya, penting untuk melihat bagaimana hukum pidana Islam yang diterapkan di Aceh sebagai salah satu provinsi di Indonesia yang secara umum mengacu pada rumusan fikih klasik.

Sisters in Islam (SIS) Malaysia mencatat posisi rentan perempuan dan non Muslim dalam hukum pidana Islam yang diterapkan di Kelantan. Posisi rentan ini sesungguhnya bisa terjadi dalam penerapan hukum pidana Islam di sebuah negara modern yang menganut sistem demokrasi. Posisi perempuan rentan antara lain berada dalam hal pra-asumsi zina yang terjadi di masyarakat, tidak diakusinya perempuan sebagai saksi, pembubaran perkawinan melalui sumpah *li'an*, nilai kompenasi diyat bagi perempuan yang terbunuh.[176]

175 Komnas Perempuan, *Buku Saku 40 Hak Konstitusional Setiap Warga Negara Indonesia dalam 14 Rumpun,* diakses pada tanggal 8 Juli 2015 dari http://www.komnasperempuan.or.id/2014/01/buku-saku-40-hak-konstitusional-setiap-warga-negara-indonesia-dalam-14-rumpun/

176 Rose Ismail *(Editor)*, *Hudud in Malaysia the Issue at Stake* (Kuala Lumpur: SIS Forum

E. Kontestasi Hukum Pidana Islam di Aceh

Gelombang penerapan hukum pidana Islam telah sampai di Provinsi Aceh, Indonesia. Menurut catatan sejarah, penduduk Aceh telah mengamalkan ajaran Syariat Islam sejak zaman kerajaan. Pada masa kolonialisme Belanda pun, Syariat Islam masih diterapkan bahkan diyakini mampu membakar semangat melawan kolonialisme. Perkembangan signifikan terjadi setelah reformasi. Melalui Undang-undang Republik Indonesia Nomor 44 tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh ditegaskan empat penyelenggaraan keistimewaan, meliputi penyelenggaraan kehidupan beragama, penyelenggaraan kehidupan adat, penyelenggaraan pendidikan, dan peran ulama dalam penetapan kebijakan Daerah.[177] UU ini memberikan semangat keistimewaan pada Aceh, namun belum memunculkan semangat penerapan Syariat Islam secara formal seperti sekarang.

Semangat penerapan Syariat Islam secara formal di Aceh muncul tiga tahun kemudian setelah disahkannya Undang-undang Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. UU ini memberikan peluang munculnya peraturan daerah (perda) Syariat Islam melalui Bab XI tentang Mahkamah Syariah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Pasal 23 sebagai berikut:

(1) Peradilan Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam sebagai bagian dari sistem peradilan nasional dilakukan oleh Mahkamah Syar'iyah yang bebas dari pengaruh pihak manapun.
(2) Kewenangan Mahkamah Syar'iyah sebagaimana dimaksud pada ayat (1), didasarkan atas Syariat Islam dalam sistem hukum nasional, yang diatur lebih lanjut dengan Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam
(3) Kewenangan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) diberlakukan bagi pemeluk agama Islam.

Setelah UU ini disahkan, di tahun yang sama Aceh mengesahkan Perda

---

Malaysia, 1995), h. 7.

177 Undang-undang Republik Indonesia Nomor 44 tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh Bagian Kesatu Pasal 3 ayat (2).

Aceh No. 11 Tahun 2001 tentang Pelaksanaan Syariat Islam bidang Aqidah, Ibadah dan Syiar Islam. Ketika itu istilah Qanun belum digunakan. Barulah dua tahun kemudian disahkan secara berturut-turut Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 12 Tahun 2003 tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya, Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 13 Tahun 2003 tentang Maisir (Perjudian), dan Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 14 tahun 2003 Tentang Khalwat (Mesum). Ada tujuh qanun berbasis Syariat Islam yang telah dirancang, yaitu tentang hukum jinayat, pajak, keuangan, pokok-pokok Syariat Islam, penyelenggaraan pendidikan, ketenagakerjaan, dan pembentukan bank Aceh Syariah. Empat di antara tujuh Rancangan Qanun (raqan) tersebut telah disahkan oleh DPRA (Dewan Perwakilan Rakyat Aceh).[178] Salah satunya adalah Raqan Aceh tentang hukum jinayat.

Rancangan Qanun (Raqan) Hukum Jinayat Aceh merupakan pengembangan dari qanun Provinsi Aceh terkait Syariat Islam yang telah disahkan sebelumnya. Salah satu bentuk hukuman yang disebutkan di dalam setiap qanun tersebut adalah cambuk.[179] Rancangan Qanun Aceh tahun 2009 tentang Hukum Jinayat ini telah disahkan oleh DPR Aceh pada tanggal 14 September 2009. Namun ini belum cukup karena sebuah qanun harus pula disetujui oleh pemerintah dalam hal ini gubernur. Raqan ini meliputi pelanggaran Syariat Islam dalam bentuk minum *khamer* (minuman keras), *maisir* (judi), *khalwat* (berdua-duaan dengan selain mahram di tempat tertutup), *ikhtilath* (bermesraan di ruang terbuka atau tertutup), zina, pelecehan seksual, pemerkosaan, *qadzaf* (menuduh seseorang melakukan zina tanpa empat saksi), *liwath* (hubungan seksual sesama lelaki), dan *musahaqah* (hubungan seksual sesama perempuan).[180]

Raqan tersebut juga mengatur hukuman *(uqubat)*, baik berupa *hudud*

178 Suara Redaksi, *Perlu Kontrol Masyarakat agar "Qanun Islami" Diimplementasikan,* Suara Darussalam Edisi VI Tahun 2 2014, h. 3.

179 Mohd. Din, *Stimulasi Pembangunan Hukum Pidana Nasional dari Aceh untuk Indonesia*, (Bandung: Unpad Press, 2009), hlm.38

180 Nurun Nisa, *Qanun Jinayah NAD Disahkan DPRA,* Mothly Report on Religious Issue, The Wahid Institut, Edisi 23 Oktober 2009.

(didasarkan pada al-Qur'an dan hadis), maupun *ta'zir* (tergantung keputusan hakim):

a. Cambuk
   1. *Khamer*: 20 kali bagi yang menjual/ membeli, membawa/ mengangkut, menghadiahkan khamer dan bagi yang melibatkan anak; 40 kali bagi yang meminum khamer (*Hudud*); 80 kali bagi yang memproduksi, menimbun/ menyimpan, mempromosikan, mengimpor.
   2. *Maisir*: 60 kali bagi yang melakukan; 120 kali bagi yang menyelenggarakan atau mempromosikan, dan bagi yang melibatkan anak; ditambah 1/3 jumlah cambuk jika pelaku adalah korporasi di mana pengurusnyalah yang dicambuk.
   3. *Khalwat*: 10 kali bagi yang melakukan atau mempromosikan khalwat, 20 kali bagi yang melibatkan anak di atas usia 12 tahun.
   4. Zina: 100 kali bagi yang belum menikah (*Hudud*)
   5. Pelecehan seksual: orang yang melakukannya 60 kali; 120 kali jika korbannya anak-anak.
   6. Pemerkosaan: 100-200 kali bagi yang melakukannya, melakukan zina dengan anak-anak dianggap perkosaan dan mendapatkan hukuman sama; 100-400 kali jika korban perkosaan adalah anak.
   7. *Qadzaf*: 80 kali bagi yang melakukan (Hudud)
   8. *Liwath* dan *Musahaqah*: 100 kali bagi yang melakukan, 80 kali bagi yang memperomosikan; 200 kali bagi yang melibatkan anak-anak.

b. *Rajam*/ hukuman mati bagi pezina *muhshan*.

Sesuai dengan kejahatan yang diatur, maka Raqan Hukum Jinayat Aceh tahun 2009 tidak meliputi *qishas* sebagai hukuman bagi pembunuhan maupun pelukaan fisik, dan potong tangan sebagai hukuman pencurian. Meskipun demikian, rancangan ini mengandung pasal yang kontroversial, yaitu *rajam* yang ada di Bagian Kelima tentang Zina pasal 24 ayat 1.

> (1) Setiap orang yang dengan sengaja melakukan zina diancam dengan *uqubat Hudud* 100 (seratus) kali cambuk bagi yang belum menikah dan *uqubat rajam*/hukuman mati bagi yang sudah menikah.

Pasal di atas menjadi ganjalan serius yang membuat pemerintah Aceh tidak menandatanganinya hingga kini. Menurut gubernur, rajam tidak bisa diterapkan sebelum masyarakat luas diberikan pemahaman tentang ajaran Islam, di samping pengaruh sosial ekonomi yang mungkin muncul dari penerapan *rajam*.[181]

Raqan Hukum Jinayat Aceh 2009 kemudian direvisi oleh Raqan Hukum Jinayat tahun 2014. Jenis kejahatan yang diatur masih sama dengan Raqan Hukum Jinayat Aceh tahun 2009, yakni *khamer, maisir, khalwat, ikhtilath,* zina, pelecehan seksual, pemerkosaan, *qadzaf, liwat,* dan *musahaqah*. Perubahan cukup signifikan yang terjadi adalah penghapusan bentuk hukuman *rajam*. Meskipun demikian, kesepakatan antara DPRA dan pemerintah masih berjalan cukup alot hingga akhirnya disahkan pada tanggal 23 Oktober 2014 dengan nama Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat.

Qanun-qanun di Aceh secara umum dikritik karena berbeda dan bertentangan dengan spirit kemanusiaan yang beradab dalam Undang Undang Dasar 1945 karena mengandung hukuman cambuk. Qanun 2014 ini masih banyak menuai kritik. Misalnya pasal 36 yang mengatakan bahwa perempuan yang hamil di luar nikah tidak dapat dituduh telah melakukan Jarimah Zina tanpa dukungan alat bukti yang cukup. Secara sekilas, pasal ini memberikan perlindungan pada perempuan karena kehamilannya tidak langsung menjadi bukti zina, melainkan bisa pula menjadi bukti perkosaan. Namun dalam prakteknya, kehamilan perempuan di luar nikah cenderung dinilai sebagai hasil zina daripada perkosaan karena beberpa hal:

1. perkosaan pada umumnya dilakukan di tempat sepi sehingga sulit menemukan saksi,
2. korban perkosaan pada umumnya mengalami guncangan secara psikologis sehingga sulit untuk menempuh proses hukum,
3. Meskipun secara teoritis visum dokter bisa dijadikan alat bukti namun kendalanya adalah dokter enggan memberikan visum yang menegaskan

181 NurHadi, *Penegakan Hukum Jinayat di Provinsi Aceh: Problematikan dan Tantangan,* diunduh dari http://www.badilag.net/data/ARTIKEL/PENEGAKAN%20HUKUM%20JINAYAT%20 DI%20PROVINSI%20ACEH,%20PROBLEMATIKA%20DAN%20TANTANGAN.pdf pada tanggal 3 Mei 2014.

telah terjadi perkosaan,

4. adanya pandangan negatif terhadap perempuan sebagai penggoda atau sumber fitnah,
5. Adanya peluang bagi pelaku perkosaan untuk bersumpah lima kali untuk menolak lalu dibebaskan sebagaimana di atur pada Bagian Ketujuh tentang Perkosaan pasal 48 sampai dengan 56.

Jaringan Pemantau Aceh 231 (JPA 231) mempresentasikan catatan atas Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat dalam Forum Nasional Kebangsaan yang diselenggarakan oleh Komnas Perempuan pada november 2014 terkait dengan substansinya, yaitu:

1. Bertentangan dengan peraturan yang lebih tinggi, meliputi:
    a. UU Perlindungan Anak (23 Tahun 2002): Anak berhak mendapatkan perlindungan dari perlakuan yang tidak manusiawi
    b. UU Sistem Peradilan Anak (11 Tahun 2012): Anak yang berumur di bawah 14 tahun tidak dapat dijatuhkan pidana badan
    c. KUHP : mengatur tindak pidana zina dan perkosaaan dengan ketentuan yang berbeda
    d. CEDAW (UU No. 7 Tahun 1984): Memastikan tidak ada diskriminasi karena jenis kelamin
    e. UU HAM (UU No. 39 Tahun 1999): Negara berkewajiban untuk pemenuhan HAM warganegaranya.
    f. UU Anti Penyiksaan: Tidak mendapatkan penghukuman yang menjatuhkan harkat dan martabat (dipermalukan di muka umum)
    g. UU Penghapusan KDRT (UU No. 23 Tahun 2004): mengakui adanya kekerasan seksual di dalam rumah tangga (*marital rape*)
2. Bertentangan dengan azas-azas hukum.
    a. Peraturan yang khusus dapat mengesampingkan peraturan yang umum*:* Azas ini hanya dapat diterapkan untuk kebijakan yang selevel dan mengatur substansi yang sejalan. Qanun memiliki tingkatan yang lebih rendah dari UU (KUHP dan UU lainnya). Perbuatan *jarimah* sebagaimana yang diatur dalam Qanun ini dan diatur juga dalam KUHP atau ketentuan pidana di luar KUHP, yang berlaku adalah aturan *jarimah* dalam Qanun ini (Pasal 72 Qanun Jinayat).

b. Asas pertanggungjawaban pidana: Hanya orang yang menjadi subjek hukum yang dapat dimintai pertanggungjawaban pidana, namun dalam Pasal 10 Qanun Jinayat terdapat ketentuan memasukkan pihak yang diancam, ditekan, dan dikendalikan oleh kekuatan lain bisa dikenai hukuman: Tidak dikenakan *uqubat,* seseorang yang melakukan jarimah karena:
   1) Dipaksa oleh adanya ancaman, tekanan, kekuasaan atau kekuatan yang tidak dapat dihindari, *kecuali perbuatan tersebut merugikan orang lain*; dan/atau
   2) Pada waktu melakukan jarimah menderita gangguan jiwa, penyakit jiwa atau keterbelakangan mental, *kecuali perbuatan tersebut merugikan orang lain*

c. Asas persamaan di depan hukum: setiap orang sama kedudukannya di hadapan hukum. Namun dalam pasal 9 disebutkan bahwa petugas yang sedang melaksanakan tugas atau perintah atasan sesuai dengan peraturan per-UU-an tidak dikenakan *uqubat*.

3. Inkonsistensi antara azas dengan substansi pasal di dalam Qanun. Misalnya dalam Pasal 2 Qanun Jinayat menetapkan asas dalam pelaksanaan hukum jinayat yaitu keislaman, legalitas, keadilan dan keseimbangan, kemaslahatan, perlindungan hak asasi manusia, dan pembelajaran kepada masyarakat (*tadabbur*). Namun dalam rumusan pasal-pasalnya banyak ketentuan yang bertentangan dengan azas-azas tersebut. Misalnya pada pasal 28 ayat 3 disebutkan bahwa tidak adanya kewajiban penyidik untuk menemukan siapa pelaku/pasangan dari orang-orang yang membuat pengakuan telah melakukan *jarimah* yang sifatnya sukarela.
4. Pemberlakuan Qanun terhadap non muslim. Pasal 5 bagian c menyatakan bahwa Qanun berlaku untuk setiap orang beragama Islam yang melakukan jarimah di Aceh, setiap orang beragama bukan Islam yang melakukan jarimah di Aceh bersama-sama dengan orang Islam dan memilih serta menundukkan diri secara sukarena pada Hukum Jinayat, setiap orang beragama bukan Islam yang melakukan perbuatan jarimah di Aceh yang tidak diatur dalam KUHP atau ketentuan pidana di luar

KUHP, tetapi diatur dalam Qanun ini, dan badan usaha yang menjalankan kegiatan usaha di Aceh. Sementara itu pasal 3 ayat 2: yang diatur dalam Qanun ini adalah *khamer* (minuman keras), *maisir* (Judi), *khalwat* (berduaduan ditempat tertutup secara sukarela), *ikhtilat* (bermesraan ditempat tertutup atau terbuka secara sukarela), *zina (*bersetubuh*),* Pelecehan Seksual (pencabulan), Pemerkosaan, *qadzaf* (menuduh orang berzina), *Liwath* (hubungan seksual dengan sesama lelaki), *musahaqah* (hubungan seksual dengan sesama perempuan) dan sebagian besar jarimah yang diatur dalam Qanun ini tidak diatur di dalam KUHP atau undang-undang lain di luar KUHP. Hal ini berarti bahwa Non Muslim akan dikenakan ketentuan di dalam Qanun ini.

5. Reviktimisasi korban, yaitu tindakan menempatkan orang yang sudah menjadi korban dalam posisi yang tidak adil bagi dirinya atau seorang korban yang mendapatkan penghukuman berganda. Misalnya pasal 40 ayat 6: pemohon yang mengaku berzina dan minta dihukum akan di *Had* 100x cambuk dan hakim akan memerintahkan penahanan untuk pelaksanaan cambuk tersebut. Jadi selain di cambuk pemohon juga ditahan. Demikian pula aturan bahwa korban/pemohon harus menyediakan alat bukti yang seharusnya menjadi tanggungjawab dari penyidik. Dalam hal orang yang disebutkan namanya menyangkal, pemohon wajib menghadirkan paling kurang 4 orang saksi yang melihat perbuatan zina tersebut benar terjadi (Pasal 43 ayat 2). Setiap orang yang mengaku diperkosa dapat mengajukan pengaduan kepada penyidik tentang orang yang memperkosanya dengan menyertakan alat bukti permulaan
6. Impunitas terhadap pelaku. Qanun Jinayat ini membuka peluang impunitas terhadap pelaku yang menyebabkan korban akan semakin jauh dari upaya untuk mendapatkan perlindungan dan keadilan dalam bentuk:
    a. Pelaku dapat menyangkal tuduhan perkosaan lewat sumpah juga, dan setelah 5 kali bersumpah, pelaku akan terbebas dari tuduhan perkosaan.
    b. Pelaku/tertuduh selain akan terbebas dari hukuman, juga dapat menuntut restitusi dari penuduh/korban.

c. Pelaku perkosaan non muslim dapat memilih mekanisme ini (lebih besar potensi bebas dibandingkan dengan menggunakan KUHP).

7. Kriminalisasi korban, yaitu tindakan menambahkan pidana kepada korban karena upayanya dalam menemukan keadilan yang muncul dalam aturan berikut ini:
   a. Perempuan korban eksploitasi seksual yang tidak bisa menghadirkan 4 orang saksi yang melihat hubungan seksual yang dilakukannya, akan menjalani 2 kali hukuman, sebagai orang yang berzina dan sebagai orang yang menuduh orang berzina (*qadzaf*).
   b. Korban perkosaan dapat menyempurnakan alat bukti dengan mengajukan sumpah sebagai alat bukti tambahan (Pasal 52 ayat 3), jika korban membatalkan untuk bersumpah di depan hakim, maka dia dianggap terbukti telah melakukan jarimah *qadzaf* dan di hukum 80x cambuk (Pasal 54).
8. Bertentangan dengan semangat perlindungan anak dalam bentuk:
   a. mengabaikan ketimpangan relasi antara anak dengan orang dewasa. Misalnya:
      1) Setiap orang yang dengan sengaja melakukan jarimah *ikhtilat dengan anak yang berumur di atas 10 tahun* diancam dengan *uqubat takzir* cambuk paling banyak 45x cambuk/ 450 gram emas/ 45 bulan penjara. (Pasal 26).
      2) Setiap orang dewasa yang melakukan zina dengan anak, selain diancam 100x cambuk dapat ditambah dengan uqubat takzir paling banyak 100x cambuk/ 1000 gram emas/ 100 bulan penjara.
      3) Setiap orang yang dengan sengaja melakukan jarimah *ikhtilat dengan anak yang berumur di atas 10 tahun* diancam dengan uqubat takzir cambuk paling banyak 45x cambuk/ 450 gram emas/ 45 bulan penjara (Pasal 26).
      4) Setiap orang dewasa yang melakukan zina dengan anak, selain diancam 100x cambuk dapat ditambah dengan uqubat takzir paling banyak 100x cambuk/ 1000 gram emas/ 100 bulan penjara (Pasal 34)

5) Setiap orang yang melakukan *liwath*/*musahaqah* dengan anak selain dihukum 100x cambuk/1000 gram emas/ 100 bulan penjara dapat ditambahkan dengan 100x cambuk/1000 gram emas/ 100 bulan penjara (Pasal 63 ayat (3) dan Pasal 64 ayat (3)).

b. Mengabaikan UU Sistem peradilan pidana anak yang menekankan bahwa anak sebagai pelaku dalam penyelesaian perkaranya harus dilakukan upaya diversi, anak yang berumur dibawah 12 tahun tidak akan masuk ke dalam persidangan, dan anak yang berumur di bawah 14 tahun tidak boleh dikenakan pidana badan. Sementara itu dalam Qanun disebutkan bahwa apabila anak yang telah mencapai umur 12 tahun tetapi belum mencapai umur 18 tahun atau belum menikah melakukan jarimah, maka terhadap anak tersebut dapat dikenakan uqubat paling banyak 1/3 dari *uqubat* yang telah ditentukan bagi orang dewasa dan/atau dikembalikan orang tuanya/walinya atau ditempatkan ditempat yang disediakan oleh pemerintah Aceh atau pemerintah kabupaten/kota. (Pasal 67 ayat 1)

9. Percampuran antara hukum jinayat dan hukum keluarga yang menyebabkan putusnya hubungan perkawinan sebagai berikut:
   a. Suami/istri yang menuduh pasangannya berzina dapat mengadu pada hakim dan membuktikan tuduhannya dengan sumpah (Pasal 59)
   b. Suami/istri yang dituduh dapat melakukan pembelaan diri dengan sumpah juga (Pasal 61 ayat 1)
   c. Bila suami/istri yang dituduh tidak bersedia bersumpah maka dirinya akan dikenakan hukuman karena terbukti berzina (100x cambuk) (Pasal 61 ayat 3)
   d. Bila suami/istri yang menuduh tidak bersedia bersumpah, maka dirinya akan dikenakan hukuman karena menuduh orang berzina/ *qadzaf* (80X cambuk) (Pasal 61 ayat 4)
   e. Bila penuduh dan tertuduh saling bersumpah maka keduanya dibebaskan dari hukuman zina dan *qadzaf* (61 ayat 5) tetapi diputuskan hubungan perkawinannya selama-lamanya. (Pasal 62)

Hukuman cambuk di Aceh telah dipraktekkan sebelum Qanun Hukum Jinayat 2014 disahkan, yaitu berdasarkan qanun-qanun sebelumnya meliputi Qanun Provinsi Aceh No.12 tahun 2003 tentang Khamer, Qanun Provinsi Aceh No. 13 tentang *Maisir*, dan Qanun Provinsi Aceh No. 14 tahun 2003 tentang Khalwat. Hukuman cambuk telah dilakukan antara lain di halaman masjid *ar-Risalah* Banda Aceh pada hari Jum'at tanggal 19 September 2014 bagi delapan laki-laki yang melanggar larangan judi *(maisir)*.[182]

Eksekusi cambuk juga telah dilakukan pada kasus khalwat yang dituduhkan pada Y (seorang janda berusia 25 tahun) dan W seorang laki-laki berusia 40 tahun. Y dan W digerebek oleh delapan pemuda di sebuah desa di Kecamatan Langsa Barat Kota Langsa Aceh. W dipukul kemudian diikat di sebuah kamar dan Y diperkosa secara bergilir oleh mereka di kamar yang lain. Eksekusi ini cukup kontroversial karena prosedur hukum yang mengabaikan kondisi Y sebagai korban perkosaan bergilir *(gang rape)*. Ibrahim Latif, Kepala Dinas Syariat Islam Kota Langsa tetap berpendirian bahwa Y harus dicambuk dan fakta bahwa Y telah diperkosa tidak perlu diperhitungkan dengan alasan sebagai berikut:

> Mereka telah melanggar Qanun Syariat Islam tentang *khalwat* (wanita dan pria yang bukan muhrimnya berduaan). Mereka harus diproses sebagai bentuk keadilan karena para pelaku pemerkosaan dan pelecehan seksual terhadap Y diproses secara hukum pidana," kata Ibrahim.[183]

Dinamika penerapan hukum jinayat di Aceh sebagaimana di tempat-tempat lain menunjukkan adanya kontestasi yang terus terjadi. Awalnya hukum jinayat tersebar di beberapa qanun tentang *khamer*, *maisir* dan *khalwat*. Kemudian muncul upaya untuk menghimpun qanun-qanun ini dalam satu qanun yang disebut dengan Qanun Hukum Jinayat dengan menambahkan tujuh bentuk jarimah baru yang ikut diatur, yaitu *ikhtilath*, zina, pelecehan seksual, pemerkosaan*, qadzaf, liwat*, dan *musahaqah*, dan menambahkan

182 Laporan Utama *Uqubat Cambuk untuk Mendidik, bukan Menghinakan Manusia,* Suara Darussalam Edisi VI Tahun 2 2014 h. 10.

183 Informasi diunduh pada tanggal 26 Desember 2014 dari /hukum/182522-wanita-korban-perkosaan-massal-di-aceh-terancam-hukuman-cambuk. html

satu bentuk hukuman baru yaitu *rajam* sebagaimana tertera pada Raqan Qanun Hukum Jinayat Aceh tahun 2009. Raqan ini kemudian direvisi dengan menghilangkan *rajam*. Dinamika terus berlangsung cukup lama hingga diperoleh kesepakatan antara DPRA dan gubernur Aceh pada tahun 2014. Atmosfir politik mempunyai andil yang cukup kuat dalam proses ini mengingat pengesahan qanun-qanun di Aceh selalu terjadi menjelang masa jabatan DPR Aceh berakhir.

Kritik yang diarahkan pada Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat, khususnya pada aturan yang terkait dengan perempuan dan anak menunjukkan masih adanya gap yang cukup lebar antara cara pandang atas relasi gender yang dianut qanun ini dengan konstitusi negara Republik Indonesia.

Bab V

Refleksi Atas Penerapan *Hudud*

Penerapan *hudud* di berbagai negara muslim dewasa ini tentu memiliki atmosfir atau konteks sosial politik yang berbeda dibandingkan dengan pada masa-masa kekhalifahan Islam maupun pada masa hidup Rasulullah Saw. Perkembangan konteks sosial melahirkan perbedaan motivasi dan orientasi penerapan *hudud* oleh penguasa dan perbedaan dampak bagi masyarakat muslim yang diatur. Setelah menunjukkan bahwa meskipun *hudud* diyakini sebagai hukuman yang bentuk dan ukurannya langsung diatur oleh Allah dan Rasul-Nya, namun dalam kenyataannya ditemukan banyak tafsir atas *hudud* yang ada di ordonansi atau qanun hukum jinayat Islam. Bab ini merupakan refleksi atas penerapan *hudud* di negara-negara muslim modern dewasa terkait proses penerapannya mulai dari perumusan, pengesahan, hingga implementasinya.

A. Motif yang Mendominasi

Gelombang penerapan *hudud* pada masa kini mempunyai kaitan erat dengan pertarungan antar kelompok dalam memperebutkan kekuasaan di sebuah negara pasca kolonialisme berakhir. Perebutan pengaruh antara kelompok muslim modernis dan Muslim konservatif ini terjadi hampir di seluruh negara muslim. Kelompok modernis-sosialis menghendaki agar negara cukup diwarnai dengan nilai-nilai Islami tanpa harus menonjolkan identitas keislamannya. Sebaliknya kelompok konservatif-islamis berkeyakinan bahwa identitas keislaman harus ditegaskan untuk membedakan antara yang Islami dengan yang bukan.

Kolonialisme yang berlangsung cukup lama melahirkan keengganan terhadap segala hal yang berbau Barat karena trauma kolonialisme yang belum pulih. Di beberapa tempat, hal ini diperparah dengan konflik etnis atau perang saudara yang berlarut larut dalam memperebutkan kekuasaan. Situasi ini melahirkan rasa tidak aman dan memupuk kerinduan pada Syariat Islam yang telah lama diyakini sebagai jalan menuju kesuksesan dunia akherat. Situasi batin ini menyebabkan identitas keislaman menjadi sesuatu yang sangat potensial untuk meraup dukungan masyarakat muslim. Identitas Islam pun bermunculan mulai dari negara Islam, partai Islam, ekonomi Islam, pendidikan Islam, hingga Hukum Pidana Islam di mana *hudud* berada.

Perebutan kekuasaan terjadi di negara-negara Muslim setelah berakhirnya masa kolonialisme, baik yang berlangsung secara demokratis hingga kudeta berdarah. Di Pakistan misalnya pergantian kepemimpinan negara kerap diwarnai dengan kudeta. Misalnya pergantian kepemimpinan dari Jenderal Iskandar Mirza oleh Ayub Khan pada Oktober 1958, dari Ayub Khan ke Jenderal Yahya Khan pada Maret 1969, dari Zulfikar Ali Bhutto ke Zia-ul Haq pada 1977, dan dari Nawaz Syarif ke Parvez Musyarraf pada Oktober 1999. Demikian halnya yang terjadi di Sudan. Pergantian kepemimpinan negara juga kerap diwarnai dengan kudeta berdarah. Misalnya dari Ja'far Numeiry ke Jendral Abd Rahman Suwar adz-Dzahab pada 5 April 1985, dan dari Sadiq al-Mahdi ke Jendral Umar al-Basyir pada tahun 1989. Di tengah perebutan kekuasaan seperti inilah hukum pidana Islam mulai diberlakukan di Pakistan pada tahun 1979 dan di Sudan pada tahun 1983.

Perdebatan dalam memaknai Islam sebagai identitas negara terus terjadi hingga kini di negara-negara muslim. Kelompok modernis menghendaki Islam yang lebih dekat kepada semangat aslinya dan semangat zaman modern sebagaimana dikehendaki oleh Muhammad Ali Jinnah dan Muhammad Iqbal di Pakistan, atau Islam yang lebih diarahkan pada penerapan nilai-nilai Islam bukan penerapan Syariat Islam, khususnya menyangkut pidana Islam sebagaimana diusung oleh partai UMNO (the United Malays National Organisation) sebagai partai utama di Malaysia.[184] Namun kelompok Muslim

184 Taufik dan Samsu, *Politik Syariat Islam*, h. 138.

konservatif di Pakistan memiliki pandangan sebaliknya, bahwa Islam haruslah berorientasi ke belakang dalam rumusan-rumusan Islam sejarah atau menjadikan hukum Allah sebagai hukum yang berdaulat dengan cara penerapan syariat secara menyeluruh, sebagaimana dikehendaki oleh PAS (Partai Islam se-Malaysia) di Malaysia.

Perubahan berkali-kali nama negara, yakni antara Republik Islam Pakistan dan Republik Pakistan, mengindikasikan tarik menarik kekuatan antara kelompok muslim modernis dan konservatif Pakistan. Demikian pula, ordonansi *hudud* yang merendahkan kesaksian perempuan dan non muslim dalam proses peradilan pada tahun 1979 yang kemudian beberapa bagiannya kemudian diamandemen melalui *The Protection of Women (Criminal Laws Amendment)* tahun 2006. Hal serupa terjadi pada *Enakmen Kanun Jinayah Syariah*yang telah disahkan pada tahun 1993 di negeri Kelantan Malaysia yang diusung oleh PAS namun sampai sekarang tidak bisa diterapkan karena dinilai bertentangan dengan hukum federal Malaysia yang dikuasai oleh UMNO. Qanun Hukum Jinayat Aceh mengalami nasib yang mirip. Qanun ini telah disahkan oleh DPR Aceh pada tahun 2009 namun ditolak oleh Gubernur Aceh hingga disahkan pada tahun 2014 dengan perubahan-perubahan sesuai kesepakatan.

Penerapan hukum pidana Islam di Sudan berlangsung secara dramatis ketika rezim Ja'far Numeiri yang berkuasa selama 16 tahun (1969-1985) berkuasa setelah melakukan kudeta militer. Semula kebijakan-kebijakannya dikenal nasonalis sekuler sebagaimana rezim sebelumnya, namun di akhir pemerintahannya ia tiba-tiba berubah islamis. Pada tanggal 8 September 1983 Numeiry mengeluarkan dekrit presiden yang memberlakukan Syariat Islam sebagai satu-satunya hukum di Sudan. Lebih dari 20 kebijakan, hukum, peraturan dirumuskan secara tergesa-gesa dan diumumkan Numeiry setiap minggu di media. Perubahan ini ditengarai karena menguatnya revivalisme Islam, potensi politiknya, serta keinginan Numeiry untuk mengontrol dan mengoptasi kekuatan tersebut di Sudan.[185] Salah satunya adalah *Qanun al-Uqubat* tahun 1983 yang mengatur pencurian, pembegalan, *khamer*, zina,

185 Taufik dan Samsu, *Politik Syariat Islam*, h. 115

qadzaf, dan *murtad* dan memperkenalkan sanksi hukuman spesifik seperti potong tangan, cambuk dan rajam.

Di banyak negara muslim, hak legislasi berada di parlemen yang beranggotakan perwakilan partai politik, baik partai politik nasionalis atau sekuler maupun partai politik Islam. Perwakilan partai politik Islam yang duduk di parlemen tidak selalu mempunyai latar belakang studi Islam, khususnya hukum Islam, apalagi perwakilan partai politik nasionalis atau sekuler. Padahal merekalah yang mempunyai hak untuk merumuskan dan mengesahkan sebuah undang-undang termasuk undang-undang yang terkait hukum pidana Islam. Hal yang sama terjadi pada lembaga eksekutif di mana lembaga ini juga bersifat politis karena dididuduki oleh seseorang bukan karena keahliannya melainkan karena paling banyak mendapatkan dukungan politik. Sementara itu, para pakar hukum Islam, baik mereka yang berada di perguruan tinggi maupun di pusat-pusat kajian Islam tradisional hanya bisa memberikan masukan yang bersifat usulan karena tidak memiliki wewenang untuk mengesahkan. Akibatnya adalah banyak rumusan hukum pidana Islam yang didahului dengan konsultasi sekedarnya dengan para pakar ahli hukum Islam, bahkan tidak didahului dengan konsultasi sama sekali sebelum disahkan sebagai ordonansi atau qanun.

Motivasi politik yang mewarnai penerapan *hudud* di berbagai negara Muslim ini menyebabkan pemenuhan hasrat sekelompok elit politik lebih dipentingkan daripada terwujudnya kemaslahatan publik yang menjadi tujuan penerapan Syariat Islam secara umum. Penerapan hudud seperti ini dinilai oleh Asghar Ali Engineer sebagai telah mencampakkan nilai-nilai filosofis Islam, cenderung menerapkan *hudud* secara mekanis, dan tidak cukup memiliki pemahaman dan kesadaran untuk menerapkan *hudud* dalam perspektif filosofis dan spiritual yang tepat.[186] Lebih lanjut Asghar mengatakan bahwa hukum pidana Islam tidak boleh dilepaskan dari misi moral Nabi yaitu membangun sebuah masyarakat yang didasarkan pada keadilan distributif (QS. al-Baqarah, 2:195), kesetaraan manusia dan hanya takut kepada Allah *(atqa)*, hanya menyembah Allah (QS. al-Hujurat, 49:13),

186 Asghar, *Islam dan Teologi Pembebasan,* h. 256.

kesetaraan laki-laki dan perempuan secara khusus (QS. al-Baqarah, 2:228, al-Ahzab/33:35), dan keadilan secara umum (QS. al-Maidah, 5:8). Hukum pidana Islam tidak hanya didasarkan pada prinsip-prinsip tersebut, namun di mana prinsip-prinsip tersebut telah menjadi pola hidup sehari-harinya.

Pengabaian visi penerapan hukum pidana Islam ini lebih jauh berdampak pada kesewenang-wenangan penguasa dalam menerapkannya. Meskipun *hudud* diatur langsung oleh al-Qur'an dan Hadis, namun penilaian apakah seseorang telah melakukan tindakan kejahatan yang patut dihukum *hudud* sepenuhnya diputuskan oleh manusia, dalam hal ini penguasa. Oleh karena itu, kejahatan yang dilakukan oleh penguasa dan koleganya bisa lolos dari jeratan *hudud* meskipun melakukan kejahatan setimpal. Sebaliknya lawan politik, masyarakat miskin, perempuan, dan mereka yang tidak punya akses pada keadilan justru kerap dikenai *hudud* tanpa prosedur pembuktian yang memadai.

Di satu sisi, formalisasi Syariat Islam menjadi menjadi alat yang sangat efektif untuk meraih dukungan politik dari masyarakat luas, namun di sisi lain formalisasi Syariat Islam di bidang hukum pidana menjadi alat yang sangat efektif untuk membungkam lawan politik dan melakukan tindakan represif pada rakyat atas nama Islam. Hal ini menunjukkan adanya pergeseran cukup serius dalam beberapa hal. Misalnya pergeseran makna istilah Syariat Islam yang dipersempit menjadi hukum pidana Islam, dan kadang dipersempit lagi pada *hudud*, dan terlepasnya penerapan hudud dari nilai-nilai tauhid dan kemanusiaan sebagai misi profetik Islam. Motif politik yang mendominasi penerapan *hudud* di negara modern menjadikan *hudud* sebagai bagian ajaran terapan (*al-ahkam al-amaliyah)* terlepas dari payungnya yaitu ajaran Tauhid (*al-ahkam al-i'tiqadiyah*) dan ajaran moral (*al-ahkam al-khuluqiyah*).[187]

Ketika *hudud* menjadi alat untuk membungkam rakyat, maka *hudud* telah kehilangan ruh tauhidnya, karena tauhid atau ketundukan hanya kepada Allah tidak menghendaki ketunduk mutlak lainnya termasuk pada penguasa. Dalam sejarah kerasulan, *tauhid* menjadi amunisi ampuh yang menggerakan perlawanan atas kezaliman, ketidakadilan, penindasan, perbudakan,

187 Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fikih*,h. 32-33.

kesewenang-wenangan penguasa, ketimpangan ekonomi, diskriminasi terhadap perempuan, dan sikap lain yang tidak manusiawi. Penerapan *hudud* jika justru menimbulkan kesewenang-wenangan dan tindakan yang tidak manusiawi, maka ia bertentangan dengan semangat tauhid. Demikian pula, penerapan *hudud* yang memberikan justifikasi pada penguasa untuk melakukan tindakan sewenang-wenang pada rakyat, maka ia bertentangan Islam karena memudarkan nilai-nilai kemanusiaan. Pergeseran motif penerapan *hudud* dapat melahirkan pergeseran pada agenda utama penerapan Syariat Islam secara umum, dan penerapan *hudud* secara khusus.

B. Agenda Utama

Penerapan hukum pidana Islam termasuk *hudud* tidak boleh dilepaskan dari misi umum Islam, yakni mewujudkan tatanan kehidupan yang adil dan sejahtera. Motivasi politik yang kuat dengan landasan filosofis yang lemah cenderung mengubah orientasi penerapan hukum pidana Islam menjadi menghukum, menyiksa, balas dendam tanpa prosedur yang adil. Tujuan *qishas* bukan lagi menjaga kehidupan, melainkan membunuh pembunuh sehingga orientasi penguasa bukan pada mewujudkan sistem kehidupan yang aman bagi semua lapisan masyarakat di mana orang tidak hanya takut *di-qishas* jika membunuh, tetapi juga tidak khawatir dibunuh karena berbeda pandangan dengan penguasa, tidak terpaksa membunuh karena terus menerus mengalami kekerasan dalam rumah tangga, tidak terpaksa membunuh karena akan diperkosa, atau karena terus menerus diperlakukan tidak adil.

Vonis *qishas* di Saudi Arabia banyak menimpa tenaga kerja Indonesia termasuk perempuan. Salah satu kasus yang mengusik rasa keadilan adalah kasus yang menimpa Tuti Tursilawati seorang pekerja migran perempuan yang membunuh pengguna jasa karena berulang kali melakukan pelecehan seksual.

> Salah satu TKI yang terancam pancung di Arab Saudi adalah Tuti Tursilawati. TKW asal Majalengka Jawa Barat itu kini tengah meringkuk di penjara Kota Thaif, Arab Saudi. Dia dipenjara karena membunuh majikannya

pada 11 Mei 2010 lalu. Tindakan itu dilakukan Tuti bukan tanpa alasan. Ia membunuh dengan memukulkan kayu ke sang majikan karena berulang kali memperkosanya. Setelah menghantam majikannya, Tuti lari dengan membawa uang gaji senilai 31.500 real Saudi dan sebuah jam tangan dari rumah keluarga majikannya. Di tengah jalan, dia bertemu dengan seorang lelaki yang berjanji memberikan pertolongan. Namun, nahas baginya, pria itu malah menyekapnya. Tuti lalu beramai-ramai diperkosa oleh 9 pria.[188]

Hukuman *qishas-hudud* bagi seorang Muslim yang keluar dari Islam dalam sebuah pemerintahan yang represif dan otoritarian dalam prakteknya bisa meyebabkan perbedaan pandangan keagamaan dengan penguasa. Apalagi jika pandangan keagamaan tersebut dimiliki oleh seseorang yang cukup berpengaruh. Perbedaan keagamaan seperti ini dapat dipandang oleh penguasa sebagai tindakan subversif yang membahayakan kekuasaannya. Penguasa dapat menggunakan *qishas* dan *riddah* atau bahkan *bughat* (*subversif*) untuk membungkam lawan-lawan politiknya atas nama agama.[189]

Penerapan hukuman potong tangan bagi pencuri pun dilepaskan dari kewajiban penguasa untuk mewujudkan tatanan kehidupan yang sejahtera di mana masyarakat tidak hanya tentram karena orang takut dipotong tangannya jika mencuri apalagi merampok, tetapi karena mereka dapat memenuhi hidup dengan baik dan mudah dan lapangan pekerjaan tersebar luas, keadilan distributif baik melalui pajak maupun zakat berjalan dengan baik, lembaga-lembaga keuangan negara tidak hanya piawai dalam mengumpulkan dana tetapi piawai pula mendistribusikannya dengan metode dan sasaran yang tepat, tali persaudaraan antara di kaya dan si miskin terpupuk dengan baik sehingga orang-orang kaya punya kepedulian yang tinggi melalui infak,

188 *Derita Tuti TKI yang Divonis Qishas*, berita diunduh pada tanggal 28 Desember 2014 dari http://sumeksminggu.com/index.php?option=com_content&view=article&id=618:derita-tuti-tki-yang-divonis-Qishas&catid=921:hot-news

189 Kasus Qishas yang menimpa Mahmud Muhammad Thaha di Sudan menjadi kasus yang mencerminkan hal ini. Ia adalah pendiri dan pemimpin Partai Republican Brothers. Semula ia berjuang menentang Inggris dan menjadi pendukung setia Numeiry. Namun ketika Numeiry menerapkan islamisasi secara serampangan, ia menjadi pengkritik utamanya dan akhirnya Numeiry pun menangkap, mengadili, dan memancung Thaha. Taufik dan Samsu, *Politik Syariat*, h. 117.

sedekah, beasiswa, dan lain-lain sehingga tidak satu pun orang terpaksa mencuri demi memenuhi kebutuhan dasar hidup.

Demikian halnya hukum pidana bagi pezina juga dilepaskan dari kewajiban penguasa untuk mewujudkan sistem kehidupan perkawinan dan keluarga yang *sakinah, mawaddah, warahmah*. Mestinya orang tidak berzina bukan hanya karena takut dicambuk apalagi dirajam, tetapi terutama karena mendapatkan jalan untuk memenuhi kebutuhan seksualnya secara bermartabat. Ada sistem yang mencegah seseorang jatuh sebagai korban perdagangan manusia, dan mencegah setiap orang dari meraup keuntungan dengan cara melacurkan orang lain. Masyarakat bisa menjalankan perkawinan di usia matang, siap mental menjalani peran sebagai suami-istri dan sebagai orangtua, memilih suami atau istri atas kerelaannya, dan akses untuk memenuhi nafkah keluarga mudah karena lapangan kerja yang tersebar luas. Ada sistem perkawinan yang dapat melindungi hak suami-istri dan orang tua anak dengan baik. Ada sistem pencatatan yang baik sehingga status perkawinan atau perceraian dapat dibuktikan dengan mudah.

Kasus Shahida dan Sarwar di Pakistan menjadi contoh betapa sistem administrasi yang buruk dapat menyebabkan pasangan suami istri *di-rajam*:

> Shahida seorang gadis muda diceraikan sesuai dengan hukum Islam, namun suami yang menceraikannya tidak menyerahkan surat perceraian ke pengadilan sebagaimana yang ditetapkan oleh hukum di Pakistan. Shahida tidak tahu kalau surat itu belum diserahkan suaminya ke pangadilan, lantas ia menikah dengan lelaki lain yaitu Sarwar. Namun mantan suaminya, karena tidak ada perempuan lain yang mau dinikahinya, ingin menikah kembali dengan Shahida. Ketika mendapati mantan istrinya telah menikah dengan Sarwar, ia melaporkan mantan istrinya ke pengadilan dan akhirnya Shahida ditahan. Karena surat perceraiannya tidak ditemukan di pengadilan dan hidup seatap dengan laki-laki lain, ia pun dianggap zina. Shahida dan Sarwar pun dilempar batu sampai mati.[190]

Kasus-kasus di atas menunjukkan bahwa dalam prakteknya apakah sebuah kejahatan bisa dihukumi *qishas* dan *hudud* atau tidak itu sepenuhnya

190 Asghar, *Islam dan Teologi Pembebasan,* h. 257.

ditentukan oleh penguasa. Menurut Ziauddin Sardar, larangan mengkritik hukum Allah dengan alasan otoritas (pemerintahan) dan keadilan adalah milik Allah semata, merupakan argumen simplistis yang diubah menjadi rumusan totalitarian yang rapi. Ketika penguasa memainkan peran sebagai pemimpin spiritual sekaligus pemimpin politik, menjadi legislator sekaligus eksekutor, maka ia benar-benar penguasa absolut.[191] Penerapan Syariat Islam dengan motivasi politik kerap disertai dengan agenda utama yang juga bersifat politis. Kemaslatan umat sebagai misi utama Islam tidak hadir dalam penerapan *qishas* dan *hudud* di berbagai negara muslim, terutama negara-negara yang masih bergulat dengan kemiskinan.

Penerapan Syariat Islam di berbagai konteks menunjukkan bahwa agenda utama atau yang menjadi prioritas Syariat Islam melalui *hudud* bukanlah kemaslahatan umat secara umum, dan kemaslahatan kelompok lemah secara khusus melainkan memberikan penghukuman. Agenda penerapan hudud seperti ini bertentangan dengan tujuan syariat (*Maqashidasy-Syariah)* yaitu kemaslahatan umum (*al-Mashalih al-Ammah*).[192]Al-Ghazali menyebutkan lima hal sebagai tujuan Syariat Islam, yaitu pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.[193]

Penerapan *rajam* pada Shahida dan Sarwar di atas mengandung pelanggaran menyeluruh atas lima jenis pemeliharaan di atas, yakni pemeliharaan agama karena mereka telah melaksanakan prosedur perkawinan sebagaimana mestinya menurut ajaran agama, namun dipandang telah melakukan zina, pemeliharaan atas jiwa karena rajam telah merenggut nyawa mereka, pemeliharaan atas akal karena argumentasi dan pembelaan mereka diabaikan, pemeliharaan keturunan karena rajam melenyapkan hak mereka untuk berketurunan secara sah melalui perkawinan, dan pelanggaran atas harta karena prosedur hukum hingga eksekusi *rajam* telah menelan biaya. Tentu saja penerapan *hudud* semacam ini akan menempatkan masyarakat lemah yang seharusnya menjadi prioritas dalam mewujudkan kemaslahatan umat,

191 Ziauddin Sardar, *Ngaji Qur'an di Zaman Edan* (Jakarta: Serambi, 2014), h. 417-418.

192 Jaasir, *Fikih al-Maqashid, h.* 57.

193 Al-Ghazali, *Al-Mustashfa,* j. 1, h. 286-287.

malah justru berada dalam posisi yang sangat sulit dan rentan mendapatkan ketidakadilan.

C. Posisi Masyarakat Lemah

Penerapan *hudud* oleh penguasa dengan motif politis yang mengabaikan landasan filosofis hukum pidana Islam, lebih-lebih oleh penguasa despotik pada umumnya tidak memiliki sistem hukum yang memadai. Seseorang bisa dijatuhi *hudud* tanpa prosedur dan pendampingan hukum yang memadai. Di samping itu, *hudud* juga pada umumnya hanya diterapkan pada masyarakat miskin dan perempuan, tidak pernah diterapkan pada kelompok kaya, penguasa, atau penindas. Inilah faktor-faktor yang memicu Thariq Ramadhan untuk menyerukan moratorium *qishas* pada dunia internasional.

> It is as if one does not know, as though a minor violation is being done to the Islamic teachings. A still more grave injustice is that these penalties are applied almost exclusively to women and the poor, the doubly victimized, never to the wealthy, the powerful, or the oppressors. Furthermore, hundreds of prisoners have no access to anything that could even remotely be called defense counsel. Death sentences are decided and carried out against women, men and even minors (political prisoners, traffickers, delinquents, etc.) without ever given a chance to obtain legal counsel. In resigning ourselves to having a superficial relationship to the scriptural sources, we betray the message of justice of Islam.[194]

Kekhawatiran Tariq Ramadan bahwa *qishas* hanya diberlakukan pada kelompok masyarakat lemah, bukan kelompok masyarakat kuat cukup beralasan karena *qishas* sebagimana *hudud* meskipun bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah, namun penerapannya sepenuhnya berada di tangan manusia, yakni kalangan elit sebuah negara, baik penguasa, pemilik modal kuat atau kaya-raya, dan juga kalangan berpengaruh lainnya. Kelompok ini,

194 Tariq Ramadan, *An International call for Moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty in the Islamic World*, diunduh dari website Tariq Ramadan: http://tariqramadan.com/blog/2005/04/05/an-international-call-for-moratorium-on-corporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/ pada tanggal 29 Desember 2014.

mempunyai pengaruh cukup kuat untuk menentukan agar mereka menjadi pengecualian dalam penerapan *qishas* dan *hudud*, bahkan dari keseluruhan hukum yang ada. Aturan seperti ini biasanya menjadi semacam norma tidak tertulis.

Negara Brunei Darussalam yang baru saja mengesahkan Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah pada tahun 4013 dan menerapkannya pada tahun 2014 menegaskan dalam Konstitusi Negara mereka tentang imunitas Sultan dan Yang Di-Pertuan yaitu Yang Di-Pertuan di bawah Pemasyhuran Mengangkat Raja dan Melantik Pemangku Raja, 1959; (S 65/04).

> Immunity.*[S 65/04]*
>
> 84B. (1) His Majesty the Sultan and Yang Di-Pertuan can do no wrong in either his personal or any official capacity. His Majesty the Sultan and Yang Di-Pertuan shall not be liable to any proceedings whatsoever in any court in respect of anything done or omitted to have been done by him during or after his reign in either his personal or any official capacity.
>
> [S 49/04]
>
> (b) His Majesty the Sultan and Yang Di-Pertuan can do no wrong in either his personal or any official capacity:Provided that provision may be made by laws enacted under the Constitution for the bringing of proceedings against the Government or any officer, servant or agent thereof, but not His Majesty the Sultan and Yang Di-Pertuan, in respect of wrongs committed in the course of carrying on the government of Brunei Darussalam.

Dua aturan dalam Konstitusi Negara Brunei di atas dipahami secara berbeda-beda. Salah satu pemahaman menyebutkan bahwa konstitusi ini berarti bahwa *hudud* yang ada dalam Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013 dan seluruh hukum-hukum lainnya tidak berlaku bagi Sultan dan Yang Di-Pertuan, baik dalam kapasitas pribadi maupun dalam kapasitas sebagai Sultan dan Yang Di-Pertuan *(either in personal or any official capacity).*[195]Pemahaman lainnya mengatakan bahwa istilah *Sultan Can Do*

195 Ahmad Farouk Musa dalam sebuah tayangan youtube menganut pemahaman ini dan

No Wrong diserupakan dengan istilah *King can do no wrong* dalam sistem pemerintahan parlementer sebagaimana diterapkan di Inggris. Dalam sistem ini terdapat parlemen, kabinet yang dipimpin oleh perdana menteri, dan raja atau ratu atau presiden sebagai kepala negara. Kepala eksekutif dipegang oleh perdana menteri yang memimpin kabinet, sedangkan kepala negara hanyalah simbol pemersatu. Dalam sistem ini kepala negara tidak bertanggungjawab atas segala kebijakan yang diambil kabinet. Oleh karena itu, kesalahan yang dilakukan oleh kabinet tidak dapat melibatkan kepala negara. Inilah makna istilah *King can do no wrong*. Jika mengacu pada istilah ini, maka istilah *Sultan can do no wrong* hanya berarti bahwa Sultan tidak bisa dilibatkan dalam kesalahan yang dilakukan oleh kabinet di Brunei.

Namun demikian, penerapan hukum selalu melibatkan relasi kuasa. Tradisi hukum yang memberikan posisi istimewa pada penguasa baik secara tertulis maupun tidak menyebabkan seluruh hukum termasuk hukum jinayah Islam yang mengandung hudud menjadi hanya tajam ke bawah dan tumpul ke atas. *Hudud* sebagai hukuman maksimal yang seharusnya menjadi alat untuk mengatasi kejahatan kelas kakap atau kejahatan besar yang kerap dilakukan oleh pembesar sebuah negeri, justru hanya digunakan untuk menumpas kejahatan-kejahatan kelas teri yang dilakukan oleh rakyat biasa dengan segala keterbatasan finansial dan pembelaan hukum yang mereka miliki.

Aturan tertulis maupun tidak tertulis yang melindungi para penguasa negeri dari *hudud* menunjukkan bahwa mekanisme pertaubatan dan pengampunan telah diberlakukan pada mereka sebelum mereka mengerjakan kejahatan, sedangkan pertaubatan dan pengampunan yang ada di setiap ayat tentang *hudud* tidak diberikan ruangan yang memadai dalam qanun dan tidak dijadikan peluang secara maksimal untuk mentransformasikan hukuman fisik pada hukuman non fisik tanpa mengabaikan hak korban, khususnya

menilai bahwa konstitusi Brunei inilah yang menyebabkan Sultan menggebu menerapkan Hukum Pidana Islam karena hukum ini tidak akan dikenakan pada Sultan dan keluarganya. Farouk juga menyerupakan istilah *Sultan Can Do No Wrong* dengan konsep Ma'shum dalam teologi Islam. Dikutip pada tanggal 5 Juli 2015 dari https://www.youtube.com/watch?v=VwbaJlFsvsA.

bagi kejahatan yang dilakukan oleh rakyat yang berada dalam segala keterbatasannya. Kondisi di mana para pembesar negeri yang hartanya berlimpah, memperoleh pendidikan tinggi, karir cemerlang, akses pada pendamping hukum terbuka lebar, mudah diampuni bahkan kebal terhadap *hudud,* sementara rakyat dengan segala kesulitan hidup seperti kemiskinan, pendidikan rendah, pekerjaan tidak menentu, beban hidup banyak, justru diberi hukuman maksimal dalam jinayat Islam, tentu saja bertentangan dengan spirit pidana Islam.

Penerapan *hudud* menurut Asghar Ali Engineer semestinya mempertimbangkan dua kategori kejahatan, yaitu kejahatan yang disebabkan oleh kebutuhan mendesak, dan kejahatan karena sifat pongah. Kejahatan jenis pertama yang kerap dilakukan oleh masyarakat miskin mestinya tidak perlu dihukum atau dihukum namun ringan, misalnya mencuri karena kalaparan. Adapun kejahatan jenis kedua atau kejahatan karena watak jahat yang pada umumnya dilakukan oleh kelompok atas, maka pelakunya harus dihukum berat. Misalnya merampok, menjual obat bius, perdagangan gelap, lintah darat, menimbun harta, menipu dan lain sebagainya. Kejahatan jenis ini tidak hanya mengganggu kepentingan pribadi tetapi juga kepentingan masyarakat secara keseluruhan, dan bukan kejahatan biasa melainkan telah membuat kerusakan *(fasad)* di muka bumi.[196] Demikian pula para pelaku perdagangan manusia (bukan korbannya), koruptor, pembalak liar, teroris, dan kejahatan kelas kakap lainnya. Mereka inilah yang seharusnya mendapatkan hukuman maksimal dalam hukum pidana Islam.

Bagi para penjahat kelas teri yang melakukan kejahatan pertama kali, itu pun karena ketidaktahuan atau tidak ada informasi yang memadai, dampaknya tidak begitu masif, maka taubat dan pengampunan yang dijamin dalam al-Qur'an bisa ditempuh oleh penguasa atau dijadikan sebagai dasar untuk memberikan hukuman lain yang lebih ringan tanpa mengabaikan hak korban. Sebaliknya bagi penjahat kelas kakap, penguasa harus teguh hati untuk tidak jatuh kasihan pada mereka mengingat kerusakan yang bersifat masif. Bukan sebaliknya, pada penjahat kelas kakap tidak berani tegas

196 Asghar, *Islam dan Teologi Pembebasan,* h. 260.

karena ancaman atau rayuan berupa suap yang menggiurkan, sementara pada penjahat kelas teri tegasnya luar biasa. Penerapan hukum jinayat Islam yang tebang pilih seperti ini, hanya akan menjadikan kelompok lemah dalam sebuah masyarakat Muslim terutama mereka yang miskin, perempuan, lebih-lebih perempuan miskin sebagai tumbal penindasan atas nama agama.

Uraian di atas menunjukkan adanya masalah terkait konsep *hudud* itu sendiri, yakni apakah *hudud* lebih ditekankan pada makna ketentuan Allah yang tidak bisa diganggu gugat ataukah batasan yang ditentukan Allah dan membuka ruang interpretasi selagi masih berada dalam koridor batas tersebut. Di samping itu, problem juga muncul terkait apakah *hudud* perlu dipahami secara literal sehingga terbatas pada apa yang disebutkan dalam teks-teks al-Qur'an dan hadis, ataukah dipahami secara kontekstual sehingga bisa menjangkau kejahatan modern yang lebih canggih. Penerapan *hudud* secara literal yang banyak terjadi di negara modern menyimpan problem terkait dialektika antara teks dan realitas. Perubahan sosial yang terjadi secara terus menerus bisa melahirkan perkembang bentuk kejahatan sehingga sebuah kejahatan yang di suatu masa dipandang sebagai kejahatan kelas kakap, pada masa berikutnya menjadi kelas teri karena munculnya jenis kejahatan yang lebih kakap, misalnya pencurian dengan korupsi. Para ulama sesungguhnya telah menyediakan perangkat keilmuan untuk mengatasi hal ini melalui konsep ijtihad, baik *Ijtihad Bayani* (*al-ijtihad min an-nushus*), *Ijtihad Qiyasi*, dan maupun *Ijtihad Istishlahi*.

Dampak pemahaman *hudud* secara literal selain terbatasnya jenis kejahatan *hudud,* adalah rentannya posisi perempuan untuk mengalami reviktimisasi karena ketidakadilan gender.

D. Reviktimisasi Perempuan

Relasi gender yang timpang dalam masyarakat kerap menempatkan perempuan dalam posisi yang tidak menyenangkan. Perbedaan biologis laki-laki dan perempuan yang seharusnya menjadi karunia bagi keduanya seringkali menjadi alasan bagi masyarakat untuk meminggirkan, merendahkan, mencap negatif, memberikan beban ganda, atau melakukan kekerasan pada perempuan. Sayangnya bentuk-bentuk ketidakadilan gender ini juga

kerap dilakukan oleh para penguasa negeri. Beberapa kasus yang terjadi di Indonesia antara lain adalah pernyataan gubernur DKI Jakarta berinisial FB pada Jumat 16 September 2011 ketika menanggapi kasus perkosaan yang terjadi di angkutan kota:

> Bayangkan saja kalau orang naik mikrolet, orang duduk depannya pakai rok mini agak gerah juga *kan*. Kalau orang naik motor pakai celana pendek ketat lagi. Bayangin aja, itu yang ikut di belakangnya bisa goyang-goyang.[197]

Ungkapan tersebut menuai protes dari masyarakat yang akhirnya memaksa gubernur untuk meminta maaf dan menyatakan tidak bermaksud melecehkan perempuan. Hal yang sama terjadi pada seorang calon hakim agung berinisial DS. Dalam sidang uji kepatutan dan kelayakan calon hakim agung di Komisi III DPR pada Senin 14 Januari 2013 ia ditanya oleh salah seorang anggota DPR tentang pemberian hukuman maksimal bagi pelaku pekrosaan. Ia menjawab bahwa hukuman maksimal tersebut tidak perlu karena korban dan pelaku pemerkosaan sama-sama menikmatinya. Ironisnya pernyataan ini malah mendapat dukungan dari MH anggota komisi yang ikut menguji bahwa dirinya bisa memahami padangan DS karena memang 50 persen perempuan di Jakarta sudah tidak perawan lagi. Pernyataan ini juga menuai kecaman keras sehingga DS pun tidak lolos meskipun telah meminta maaf.[198]

Pernyataan semacam ini juga muncul atas nama agama. Di tahun 2011, Walikota Aceh Barat dengan inisial RM mengatakan bahwa di Aceh Barat perempuan yang tidak berbusana sesuai syariah Islam layak diperkosa. Pernyataan ini dikecam sebagai pernyataan yang kasar, tak beradab, dan menakutkan buat masyarakat terutama perempuan. Pernyataan ini mengandung logika yang berbahaya karena bisa dijadikan legitimasi bagi

197 *Foke: Di Angkot Pake Rok Mini, Bikin Gerah* berita diunduh pada Senin 29 Desember 2014 dari: http://metro.news.viva.co.id/news/read/247635-pemprov-harus-evaluasi-kepemilikan-angkot

198 *Calon Hakim Agung Daming Sunusi Minta Maaf atas Pernyataannya,* berita diunduh pada Senin 129 Desember 2014 dari http://www.voaindonesia.com/content/calon-hakim-agung-daming-sunusi-minta-maaf-atas-pernyataannya/1584544.html

banyak laki-laki jahat untuk tanpa rasa bersalah memperkosa perempuan yang didapatinya berpakaian tidak sesuai syariah, termasuk laki-laki yang menjadi petugas polisi atau satpol PP yang akan menertibkan.[199]Ketua Majlis Ulama Indonesia juga mengkritik logika berpikir Bupati ini dan berpendapat bahwa seorang perempuan yang berbusana ketat mungkin bisa memicu pikiran tertentu pada laki-laki muda, tapi itu tidak berarti ia minta diperkosa.[200]

Cara pandang para petinggi negara yang tidak empati terhadap perempuan korban perkosaan karena menganggap korban juga ikut menikmatinya, atau cara pandang yang menyalahkan pakaian korban perkosaan menunjukkan cara pandang penguasa yang membebankan moralitas masyarakat hanya pada perempuan, bukan pada laki-laki dan perempuan secara bersama-sama. Cara pakaian perempuan atau moralitas perempuan dipandang sebagai sebab terjadinya perkosaan. Sebaliknya kegagalan laki-laki untuk menahan diri agar tidak memperkosa atau moralitas laki-laki tidak dipandang sebagai sebab terjadinya perkosaan. Apalagi pada umumnya di masyarakat Muslim terdapat cara pandang yang masih kuat bahwa ruang publik adalah milik laki-laki, sedangkan tempat perempuan adalah di rumah sehingga jika terjadi pelecehan seksual termasuk perkosaan di ruang publik, maka dipandang sebagai kesalahan perempuan.

Cara pandang atas relasi gender yang timpang mempunyai pengaruh besar pada penerapan *hudud*, khususnya yang terkait hubungan seksual. Hubungan seksual laki-laki dan perempuan memberikan dampak berbeda pada keduanya di mana perempuan bisa mengalami hamil, keguguran, melahirkan, nifas, dan menyusui, sedangkan laki-laki tidak. Dengan kata lain, hubungan seksual pada perempuan bisa meninggalkan jejak panjang secara fisik yang bisa menjadi bukti, sedangkan pada laki-laki tidak. Sementara itu, hubungan seksual tidaklah semata-mata terkait dengan kontak fisik

199 *Di Aceh Barat Perempuan tak Berpakaian Sesuai Syariah Layak Diperkosa?* Berita diunduh pada Senin, 29 Desember 2014 dari http://www.memobee.com/index.php?do=c.every_body_is_journalist&idej=709.

200 *Outrage, Ridicule Leveled at West Aceh Politician After Rape Comment,* berita diunduh pada Senin 29 Desember 2014 dari http://thejakartaglobe.beritasatu.com/archive/outrage-ridicule-leveled-at-west-aceh-politician-after-rape-comment/391768/

melainkan terkait juga dengan kemauan pelakunya sehingga ada hubungan seksual yang sama-sama dikehendaki oleh kedua belah pihak, tetapi ada pula hubungan seksual yang hanya dikehendaki oleh satu pihak, sedangkan pihak lainnya mengalami pemaksaan atau perkosaan. Perkosaan tidak terkait dengan perbedaan biologis, melainkan dengan ketimpangan relasi di mana posisi pemerkosa lebih kuat daripada korban perkosaan yang pada umumnya adalah perempuan. Pengabaian atas timpangnya relasi gender ini bisa mengakibatkan perempuan korban kekerasan justru terjerat hukuman.

Kondisi biologis perempuan menyebabkan ia berada dalam posisi lebih rentan mendapatkan hukuman zina daripada laki-laki. Laki-laki dan perempuan yang melakukan hubungan di luar nikah mengalami dampak hukum di mata manusia yang menerapkan *had zina*, bukan di mata Allah yang menentukan *had zina*, secara berbeda. Laki-laki tidak memiliki selaput dara yang akan robek jika berhubungan seksual, sementara perempuan diyakini punya sehingga potensial dijadikan alat bukti. Perbedaan ini terlihat dalam perdebatan tentang wacana tes keperawanan bagi pelajar yang pernah muncul di Indonesia. Pelajar perempuan perlu dites keperawanannya untuk menentukan apakah mereka pernah hubungan seks di luar nikah atau tidak. Laki-laki karena tidak mungkin dites keperjakaannya, dianggap tidak perlu dites dan dinilai belum pernah melakukan hubungan seks di luar nikah. Tes ini pernah dilontarkan oleh Dinas Pendidikan Kota Prabumulih Sumatra Selatan bagi pelajar perempuan sebagai syarat melanjutkan pendidikan tingkat SMA dan sederajat pada tahun ajaran 2014 untuk mengetahui apakah mereka telah melakukan seks bebas atau belum. Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pamekasan Jawa Timur bahkan mendorong pemerintah untuk membuat undang-undang berkaitan dengan tes keperawanan bagi calon siswa untuk masuk sekolah.[201]

Wacana ini menimbulkan reaksi keras dari berbagai pihak termasuk dari Menteri Pendidikan dan Kebudayaan yang mempertanyakan tujuan tes keperawanan dan menilai usulan tersebut tidak bijak dalam sistem

201 *MUI: Tes Keperawanan Perlu Masuk Undang-undang*, berita diunduh pada Senin 29 Desember 2014 dari http://regional.kompas.com/read/2013/08/20 /1259325/MUI.Tes. Keperawanan. Perlu.Masuk.Undang-undang.

pendidikan.[202]Mendikbud bahkan mengancam akan menjatuhkan sanksi pada sekolah yang melakukan tes keperawanan karena dipandang merugikan orang lain dan merampas hak warga negara untuk mendapatkan pendidikan. Kunthi Tridewayanti dari Komnas Perempuan menilai bahwa aturan ini menunjukkan bahwa kerusakan moral (anak-anak dan remaja) ditimpakan kepada perempuan. Sementara laki-laki tetap dianggap suci.[203] Kesucian seorang gadis tidak saja melambangkan kesucian dirinya tetapi juga kesucian keluarga dan masyarakatnya sehingga hukuman tidak hanya datang dari keluarga yang mungkin akan mengucilkannya, tetapi juga dari masyarakat dan negara. Jika tes keperawanan itu muncul di sebuah masyarakat atau negara yang menerapkan *had zina*, maka hilangnya selaput dara perempuan bisa menjadi alasan penerapan cambuk atas dirinya, sementara laki-laki tidak bisa dites keperjakaannya sehingga ia selamat dari cambuk walau melakukan zina berkali-kali.

Perbedaan dampak berikutnya bagi laki-laki dan perempuan yang melakukan hubungan seksual adalah perempuan mungkin mengalami kehamilan yang semakin lama semakin besar, sedangkan laki-laki tidak. Laki-laki dengan mudah bisa mengelak bahwa dirinya telah zina dengan seorang perempuan. Lebih-lebih ketika dia mengetahui bahwa pengakuannya dapat berakibat dirinya dicambuk 100 kali atau bahkan dilempar batu sampai mati jika statusnya punya istri. Sementara hehamilan perempuan rentan dijadikan bukti bahwa ia telah melakukan zina sehingga bisa dicambuk 100 kali atau bahkan dilempar batu hingga mati. Laki-laki juga diuntungkan oleh sulitnya pembuktian zina melalui empat orang saksi yang melihat proses penetrasi.

Jadi laki-laki yang berhubungan seksual di luar nikah bisa dengan mudah bebas dari cambuk dan rajam dengan cara mengelak dan sulitnya mendatangkan saksi, sementara perempuan meskipun mengelak dan sulit

202 *Mendikbud: Kalau Tak Perawan, Apakah Siswi tak Boleh Sekolah?* Berita diunduh pada Senin 29 Desember 2014 dari http://www.tribunnews.com/nasional/2013/08/21/mendikbud-kalau-tak-perawan-apakah-siswi-tak-boleh-sekolah

203 *Keperawanan Dipersoalkan, Bagaimana Keperjakaan?*. Berita diunduh pada Senin 29 Desember 2014 dari http://nasional.kompas.com/read/2013/08/22/1701340/Keperawanan.Dipersoalkan.Bagaimana.Keperjakaan.

mendatangkan saksi namun robeknya selaput dara dan kehamilannya sama-sama mempunyai potensi untuk dijadikan bukti bahwa dia telah melakukan zina. Laki-laki bisa melenggang bebas sementara perempuan bisa mengalami hamil sembilan bulan, melahirkan, dan menyusui sambil menunggu waktu untuk dicambuk atau dirajam jika anak telah lahir dan selesai masa menyusui. Padahal tidaklah mungkin perempuan mengalami kehamilan tanpa peran laki-laki.

Perbedaan dampak antara laki-laki dan perempuan yang melakukan hubungan seksual di luar nikah bisa semakin panjang jika dilakukan secara paksa atau perkosaan. Perkosaan, sebagaimana zina, cukup sulit untuk dibuktikan karena mengandalkan pengakuan pemerkosa *(iqrar)* yang hampir-hampir mustahil ketika pelaku menyadari adanya konsekuensi hukuman cambuk bahkan *rajam*, kesaksian empat orang yang melihat proses penetrasi yang juga sama sulitnya, visum dokter namun pada umumnya dokter hanya sampai pada kondisi objektif vagina tetapi tidak sampai pada penegasan adanya perkosaan apalagi jika ada ancaman hukuman *qadzaf*, tes DNA yang belum semua Qanun Jinayah mengakui metode ini sebagai alat pembuktian.

Perempuan korban perkosaan mengalami kesulitan lain jika prosedur pembuktiannya disamakan dengan pelaku zina dan *qadzaf*. Pembuktian pada kasus perkosaan mestinya dibebankan kepada pelaku pemerkosaan, bukan pada korban. Di samping itu, kesulitan juga bisa muncul karena nilai kesaksian dirinya sebagai perempuan tidak diakui atau diakui hanya setengah daripada laki-laki sementara ia memerlukan empat orang saksi yang melihat proses penetrasi ketika perkosaan berlangsung. Di samping itu, korban perkosaan mengalami guncangan psikologis yang memerlukan ketenangan sehingga proses hukum bisa membangkitkan trauma perkosaan yang belum pulih, apalagi jika perkosaan dilakukan oleh sekelompok laki-laki *(gang rape)*. Kesulitan perempuan korban perkosaan semakin besar jika korban perkosaannya adalah anak-anak atau difabel, dan jika pelakunya adalah suami sendiri.

Perempuan korban perkosaan seringkali diperlakukan sebagaimana pelaku zina karena sulitnya prosedur pembuktian perkosaan di satu sisi, bahkan beberapa negara Muslim tidak mengenal istilah perkosaan dalam

hukum jinayat yang mereka terapkan. Perempuan korban perkosaan pada akhirnya justru dijerat dengan hukuman bagi pezina, baik dicambuk 100 kali maupun dirajam (dilempar batu sampai mati). Berikut adalah beberapa kasus yang terjadi di berbagai negara:[204]

> Di sebuah daerah yang dikuasasi oleh Taliban terdapat kasus-kasus perkosaan yang karena bukti kurang meyakinkan adanya perkosaan, maka perempuan korban perkosaan yang menuntut keadilan justru dikenai tuduhan telah berzina dan dibunuh. Pada tanggal 9 Agustus 2010, pengadilan Taliban menemukan seorang perempuan bersalah karena hamil akibat "hubungan terlarang". Setelah dipenjara selama tiga hari di daerah terpencil di provinsi Badghis Barat Laut, ia pun dicambuk 200 kali dan kemudian ditembak di kepala tiga kali.
>
> Pada tahun 2001 di negara bagian Sokoto Nigeria, Safiya Hussaini Tungar Tudu dijatuhi hukuman mati dengan dirajam**karena** melahirkan anak di luar nikah. Dia bersaksi telah berulangkali diperkosa oleh tetangganya yang sudah menikah, **tapi** dia tetap dituduh zina. Setelah melalui pendampingan hukum yang panjang, setahun kemudian kasusnya dihentikan.
>
> Pada bulan Oktober 2008, Aisha Ibrahim Duhulow, 13 tahun, dihukum mati di Kismayu **Somalia** setelah dituduh berzina. Dia dieksekusi oleh 50 orang di stadion dan disaksikan oleh sekitar 1.000 penonton. Amnesty International melaporkan bahwa Aisha telah diperkosa oleh tiga orang **namun** dituduh berzina ketika ia mencoba untuk melaporkan pemerkosaan tersebut ke **Milisi Ash-Shabab** yang menguasai pelabuhan **kota**. Tak satu pun dari **pelaku** ditahan atau **dihukum**.

Di samping *had zina*, *had qadzaf* juga seringkali menjerat perempuan korban perkosaan yang ingin mendapatkan keadilan. Hal ini disebabkan oleh beberapa pandangan fikih tidak membedakan perkosaan dengan perzinaan atau dibedakan disamping prosedur pembuktian perkosaan yang disamakan dengan pembuktian zina menyebabkan perempuan korban perkosaan

204 *Mapping Stoning in Muslim Context*, dikutip pada tanggal 23 Desember 2014 dari http://www.wluml.org/resource/mapping-stoning-muslim-contexts.

kesulitan membuktikan dirinya diperkosa. Akibatnya adalah pengakuan dirinya telah diperkosa malah menyebabkan dirinya dikenai tuduhan telah melakukan tuduhan zina palsu pada pelaku perkosaan. Jadi seorang perempuan yang diperkosa lalu hamil, maka kehamilannya malah dijadikan bukti bahwa dia telah berzina sehingga ia dikenai *Had zina* berupa cambuk 100 kali atau bahkan *rajam*. Jika seorang perempuan diperkosa dan tidak hamil lalu melaporkan namun kesulitan membuktikan dirinya diperkosa, lebih-lebih jika hukum jinayat setempat tidak mengakui perkosaan, maka ia bisa dikenai hukuman *qadzaf* yaitu dicambuk sebanyak 80 kali.

Memang dalam beberapa kitab fikih, ulama telah membedakan perzinahan dan perkosaan, dimana perzinahan dihukum *had*, sementara perkosaan tidak demikian. Hanya saja belum ditemukan pandangan fikih yang membedakan pembuktian perkosaan dan perzinaan. Dampaknya sebagaimana disebutkan di atas, perempuan mengalami reviktimisasi, korban berlapis. Seharusnya pembuktian perkosaan dan perzinahan dibedakan, sebab pekosaan adalah kejahatan diatas kejahatan, artinya kejahatan berlapis, maka pembuktianya pun menggunakan pembuktian kejahatan, bukan pembuktian perzinahan. Kejahatan khususnya terhadap kehormatan wajib diungkapkan, sementara perzinahan wajib ditutup dan ditabiri dengan pertaubatan pada Allah.

Aturan lain yang juga menempatkan perempuan dalam posisi rentan adalah dimasukkannya aborsi sebagai tindakan pembunuhan. Hukum Jinayat Brunei melarang pengguguran kandungan (sesuatu dalam rahim ibu yang belum menjadi janin) dan pengguguran janin (anak yang berada dalam rahim ibunya di mana sebagian anggota badannya telah terbentuk dan bernyawa). Kedua tindakan ini masuk sebagai bagian dari tindakan pembunuhan, kecuali untuk alasan medis di mana jika kehamilan diteruskan resiko hilangnya nyawa ibu lebih besar daripada jika digugurkan.[205] Perempuan korban perkosaan yang mengalami kehamilan kemudian menempuh aborsi untuk mengurangi beban perkosaan yang menimpa dirinya akan dikenai hukuman pidana di Brunei jika secara fisik sehat meskipun secara mental tidak sehat.

205 Lihat Pasal 158-164 Bagian Qatl dengan Pengguguran Janin Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013 Brunei.

Motivasi politik, agenda utama yang bersifat politik, posisi masyarakat lemah, dan reviktimisasi perempuan yang kerap muncul dalam penerapan *hudud* menunjukkan bahwa misi dan dampak penerapan *hudud* pada negara-negara muslim dewasa ini telah bergeser cukup jauh. Kemaslahatan dan kesejahteraan umum yang hanya bisa terwujud dengan cara memfasilitasi masyarakat umum agar bisa memenuhi kebutuhan mereka dengan mudah tidak tercermin dalam sistem penerapan *hudud*. Hal ini terjadi karena *hudud* dilepaskan dari bangunan besar teologi Islam dan dilepaskan dari filsafat hukum Islam. Kontestasi politik telah menempatkan *hudud* yang seharusnya menjadi bagian kecil dalam bangunan teologi dan filsafat hukum Islam menjadi identitas utama hukum Islam.

Penerapan Syariat Islam yang berakibat pada reviktimisasi perempuan ini bertentangan dengan misi Islam untuk menjadi rahmat bagi semesta alam termasuk perempuan melalui ajaran-ajarannya. Di samping itu juga bertentangan perwujudan keadilan sebagai tujuan akhir penerapan Syariat Islam melalui pelanggaran atas pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan jiwa.

Problem-problem yang muncul dalam penerapan Syariat Islam secara umum, dan *hudud* secara khusus, di negara modern bisa dikategorikan ke dalam problem yang terkait dengan realitas, dan problem yang terkait dengan kesadaran agama. Problem yang terkait dengan realitas meliputi perubahan sosial yang melahirkan pergeseran relasi antara negara, relasi antara negara dan korporasi, relasi antara penguasa dan rakyat, relasi antara agama dan negara, relasi gender, relasi umat beragama, perkembangan teknologi yang berkait erat dengan perkembangan kejahatan, dan problem lainnya. Adapun problem terkait dengan kesadaran agama mungkin terletak pada umat Islam yang menerapkannya, bukan pada ajaran Islam. Namun demikian, jika problem yang sama menjadi gejala umum dalam penerapan hudud, maka perlu dipertimbangkan bahwa problem memang bukan pada Islam sebagai ajaran yang diwahyukan oleh Dzat yang Maha Benar dan Adil pada manusia pilihan Rasulullah Saw, tetapi pada cara kita merespon ajaran ini. Para ulama telah dengan luar biasa merumuskan ajaran Islam hingga membentuk sistem pengetahuan berdasarkan pengetahuan, pengalaman, dan tantangan

zamannya masing-masing. Problemnya tentu saja bukan ini, melainkan pada cara kita merespon rumusan tersebut dengan mengabaikan tantangan zaman kita pada masa modern yang mungkin telah berubah. Oleh karena itu, upaya memahami ulang *hudud* yang telah dilakukan oleh para sarjana Muslim perlu dipertimbangkan.

Bab VI

Ikhtiar Pemahaman Ulang *Hudud*

Ikhtiar pemahaman ulang tentang konsep-konsep keislaman sebetulnya bukanlah hal baru, baik terkait paradigma, metode, maupun topik spesifik. Dalam sejarahnya pemahaman ulang menjadi penting ketika konsep lama yang mampu mengatasi tantangan di zamannya kemudian mengalami pergeseran nilai, dampak, maupun lainnya ketika berhadapan dengan tantangan baru di zaman yang berbeda. Konsep lama ini kemudian dipertahankan spirit yang menjiwainya dalam menjawab kebutuhan-kebutuhan khusus konteks baru. Meskipun perdebatan dan perbedaan pendapat tentang *hudud* sudah berlangsung sejak masa klasik, namun tidak salahnya melihat Ikhtiar sarjana Muslim era modern dan juga dukungan pemikiran ulama klasik yang relevan dalam merespon problem penerapan *hudud* di negara modern. Berikut adalah beberapa percikan pemikiran terkait Syariah, *hudud*, *rajam*, nilai kesaksian perempuan, aborsi korban perkosaan, dan cambuk sebagai contoh.

A. Syariah sebagai Ajaran yang Menyeluruh

Kata syariah atau syariat menempati peranan sangat penting dalam kesadaran beragama umat Islam. Kadang disebut juga dengan *syar'i* (sesuai dengan syariah). Ia kerap disejajarkan dengan arti kata Islam misalnya istilah bank syariah, asuransi syariah, baju *syar'i* yang membedakannya dari bank, asuransi, dan baju sekuler. Namun istilah syariah juga kadang hanya

disetarakan dengan arti kata hukum atau hukum Islam.[206] Misalnya kata fakultas syariah yang mengandung arti fakultas hukum Islam dan istilah penerapan syariah yang dalam prakteknya hanya berarti penerapan hukum Islam, bahkan kadang mengandung arti yang lebih sempit lagi, yaitu hukum pidana Islam atau penerapan hudud, qishas, dan *ta'zir* meskipun telah ada mekanisme hukum pidana lainnya di tempat atau negara yang sama.

Makna kata syariat dari yang paling luas hingga yang paling sempit ini berayun-ayun atau berpindah-pindah dalam kesadaran Muslim dan pada akhirnya seringkali menyatu sehingga Islam kemudian identik dengan penerapan hukum pidana Islam, khususnya *hudud*. Sebuah masyarakat atau negara kemudian diyakini belum islami selama belum menerapkan *hudud*. Lambat laun *hudud* menjadi identitas utama keislaman sebuah komunitas atau negara dan menjadi agenda utama penerapan Islam di banyak tempat. Agenda utama syariah yang sesuangguhnya yaitu terwujudkan kemaslahatan umum diyakini akan muncul dengan sendirinya jika hukum pidana Islam diterapkan. Sementara itu, motif politik yang kental dan tebang pilih dalam penerapan hukum pidana Islam di berbagai tempat mempunyai kecenderungan hanya diterapkan pada masyarakat miskin dan perempuan sehingga kemaslahatan umum yang menjadi tujuan syariah pun ikut menyempit menjadi kemaslahatan penguasa, baik penguasa politik, ekonomi, budaya, agama, maupun lainnya.

Kondisi ini melahirkan keprihatinan di benak para sarjana Muslim. Ziauddin Sardar mengekspresikannya sebagai berikut:

> Sepanjang sejarah Islam, syariat tidak pernah diselewengkan, disalahpahami, dan digambarkan secara keliru sedemikian parah melebihi zaman kita sekarang. Syariah telah dimanfaatkan untuk menjustifikasi penindasan dan kelaliman, ketidakadilan dan penyelewengan. Ia dipandang sebagai kerangka hukum yang membeku, yang sedikit atau sama sekali tidak berhubungan dengan era modern. Ia ditampilkan sebagai pengetahuan anti intelektual

206 Abdullahi Ahmed An-Na'im menyebutkan bahwa istilah syariah bisa meliputi hukum Islam historis, juga konsep hukum publik alternatif yang dikembangkan dari Islam atau "Syariah modern". Ia pun menegaskan bahwa istilah syariah yang digunakan dalam bukunya mengacu pada arti hukum Islam klasik.Ahmed an-Na'im, *Toward,* h. 1-2.

yang berasal dari masa silam, bukan dari masa kini dan masa depan.[207]

Kegelisahan serupa juga dialami oleh Asghar Ali Engineer yang banyak menyoroti kecenderungan penerapan Syariat Islam untuk melemahkan perempuan.

> Mereka yang tidak benar-benar mengetahuai asal usul dan perkembangan Syariah seringkali beranggapan bahwa syariah (1) seluruhnya *bersifat ilahiah* dan (2) *tidak dapat diubah*. Pandangan seperti ini seringkali diungkapkan dalam pembicaraan umum dan diperkuat oleh para ulama konservatif. Namun kenyataannya justru sebaliknya. Pertama, syariah tidak terbentuk dalam sekali jadi, tapi berkembang melalui proses evolusi yang berliku-liku selama berabad-abad; kedua, syariah tidak pernah berhenti, statis, dan karena itu tidak dapat berubah sebagaimana anggapan banyak orang.[208]

Secara harfiyah, syariat bermakna jalan luas menuju mata air, yaitu sumber seluruh kehidupan. Dalam peradaban Muslim, syariat melukiskan dahaga spiritual duniawi yang tak terbatas dan tak pernah terpuaskan: masyarakat muslim tak pernah berhenti mencari bentuk penerapan syariat yang lebih baik atas semua permasalahan masa kini dan masa depan. Keislaman sebuah peradaban muslim diukur dari keberhasilannya dalam mencari hukum Tuhan atau syariat, yakni seberapa dekat upaya peradaban ini dengan "sumber air" ketika berusaha menerapkan prinsip-prinsip hukum, etika, dan metodologi syariat.[209] Sejalan dengan penjelasan ini, Quraish Shihab mengatakan bahwa kata *syir'ah* dan *syariah* pada mulanya berarti air yang banyak atau jalan menuju sumber air. Agama dinamai syariat karena ia adalah sumber kehidupan ruhani sebagaimana air menjadi sumber kehidupan jasmani. Di sisi lain, agama berfungsi membersihkan kotoran ruhani sebagaimana air membersihkan kotoran jasmani.[210]

Makna harfiyah syariah sebagai jalan menuju mata air, tempat orang bisa

207 Ziauddin, *Kembali,* h. 99.

208 Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam,* h. 99.

209 Ziauddin, *Kembali,* h. 98.

210 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2009), j. 3, h. 139.

minum, mandi, dan menyegarkan diri ini kemudian menjadi kabur sejak abad ke-8 pada masa Abbasiyah ketika hukum Islam mulai terlembaga. Syariat dikonstruksi secara sosial di dalam sejarah, bukan sebagai sekedar hukum melainkan juga sebagai moralitas. Apa yang disebut hukum Islam sesungguhnya hanyalah satu batang tubuh pendapat *fuqaha* yang mulai dibangun secara sosial pada masa Abbasiyah sekitar awal abad 8 dan 9 H. Kini apa yang dianggap sebagai syariah meliputi lapis demi lapis ketetapan hukum klasik yang juga dikenal dengan istilah fikih yang kedudukannya tidak bisa diganggu gugat. Hal ini bertentangan dengan fakta bahwa tidak satu pun *fuqaha klasik* pengembang metode-metode perumusan hukum Islam yang mengklaim monopoli interpretasi atau menganggap pendapat mereka sebagai kata akhir atau paling benar. Generasi-generasi sesudah merekalah yang menjadikannya final seiring dengan berkembangnya berbagai madzhab hukum Islam dan tumbuh menjadi kanonik.[211] Sejalan dengan analisis ini, Asghar menyebutkan bahwa *ijtihad* yang menjadi kunci penerapan syariah yang dinamis ditutup segera setelah jatuhnya Daulah Abbasiyah pada abad ke 12 M. Syariah mulai memperoleh karakternya yang statis dan diterima sebagai ketentuan yang tidak dapat diubah.[212]

Kata syariah sebetulnya hanya disebutkan dua kali dalam al-Qur'an, yaitu di QS. al-Jatsiyah, 45:18 dan al-Maidah, 5:48.

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

"*Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat dari urusan itu, maka ikutilah ia itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.*" (QS. al-Jatsiyah, 45:18)

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ

211 Ziauddin, *Ngaji,* h. 494-497.

212 Asghar, *Hak-hak Perempuan*, h. 10.

الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

"*Dan Kami telah turunkan kepadamu al-Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan model aturan (syir'ah) dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.*" (QS. al-Maidah, 5:48)

Menurut Quraish Shihab, al-Qur'an menggunakan kaya *syariah* dalam arti yang lebih sempit dari kata *din* (agama). Syariat adalah jalan yang terbentang untuk satu umat tertentu dan nabi tertentu, seperti syariat Nuh, syariat Ibrahim, syariat Musa, syariat Isa, dan syariat Muhammad. Sedangkan *din* (agama) adalah tuntunan ilahi yang bersifat umum dan mencakup semua umat. Jadi *din* (agama) mencakup sekian banyak syariat.[213] Jadi al-Qur'an bahkan menggunakan kata syariat dalam makna yang sangat umum karena meliputi syariat para Rasul sebelum Rasul Saw. Syariat umat Nabi Muhammad adalah keseluruhan ajaran Rasulullah Saw. Al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam yang dibawa oleh Rasulullah Saw tidak menggunakan kata syariat dalam arti hukum Islam saja, tidak dalam arti hukum pidana Islam saja, apalagi dalam arti *hudud*. Dengan kata lain, makna sempit kata syariah sebagai hukum pidana Islam tidak bersumber dari al-Qur'an. Mempersempit makna kata

213 Quraish, *al-Misbah*, j. 3, h. 139.

syariah dengan hukum Islam adalah sama halnya dengan mempersempit arti kata buah dengan mangga, dan mempersempit makna kata syariah dengan hukum pidana Islam adalah sama halnya dengan mempersempit kata buah dengan Mangga Manalagi.

Perumusan dan pelaksanaan hukum pidana Islam tidak boleh bertentangan dengan syariah karena hukum pidana Islam adalah bagian dari Syariah. Ibnu Qayyim memberikan parameter apakah sesuatu itu, termasuk di dalamnya hukum pidana Islam, sesuai dengan syariah atau tidak, dan termasuk syariah atau tidak. Syariah didasarkan dan dibangun mengikuti pertimbangan yang wajar dan melindungi kepentingan publik. Syariah adalah tentang keadilan, belas kasih, kebaikan, dan kebijaksanaan. Pada prinsipnya, apa saja yang mengubah keadilan menjadi ketidakadilan, belas kasih menjadi kekejaman, kebaikan menjadi keburukan, kebijaksanaan menjadi sebaliknya, maka ia tidak boleh dikaitkan dengan syariah. Ibnu Qayyim juga menegaskan bahwa tujuan utama ajaran-ajaran dan kitab-kitab Allah selalu untuk memberikan keadilan, maka apa saja yang membawa pada tujuan keadilan tersebut bisa dianggap sebagai bagian penting peraturan Allah.[214]

Perbedaan makna syariat sebagaimana ditampilkan oleh al-Qur'an dengan makna syariat yang sempit sebagaimana dipahami masyarakat luas sekarang ini, menimbulkan tiga bentuk kesenjangan, yaitu (1) syariat kerap bertentangan dengan perintah-perintah ketat al-Qur'an, (2) apa yang dijadikan isu pinggiran oleh al-Qur'an, atau sebagai kondisi batas, justru djadikan norma utama syariat, dan (3) meskipun al-Qur'an berulangkali menekankan keadilan, syariat tetap kerap menebarkan ketidakadilan. Berikut adalah contoh-contoh bentuk kesenjangan tersebut.

1. Al-Qur'an menyatakan *tidak ada paksaan dalam beragama,* tetapi syariat (dalam arti sempit, fikih) memerintahkan hukuman mati untuk kemurtadan.
2. Syariat memerintahkan rajam bagi zina padahal tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an, baik tersurat maupun terirat yang mengindikasikan

214 Mohammad Hashim Kamali, *Hukuman dalam Undang-undang Islam Suatu Penelitian terhadap Hukum Hudud Kelantan dan Terengganu* (Petaling Jaya: Ilmiah Publisher, 2003). h. 24

adanya hukuman rajam. Selain itu, ketetapan al-Qur'an tentang cambuk pezina dengan syarat empat orang saksi yang menyaksikannya, menyebabkan pembuktian zina menjadi mustahil.

3. Al-Qur'an meminta empat saksi untuk membuktikan perilaku tak senonoh atau cabul demi memastikan kezaliman tidak ditimpakan kepada orang yang dituduh berzina, terutama perempuan. Namun syariat memperlakukan perkosaan dan perilaku tidak senonoh alias cabul secara sama. Jika tidak ada empat saksi, korban perkosaan diperlakukan dan dihukum sebagaimana pezina. Jadi berdasarkan syariat mereka dua kali menjadi korban
4. Al-Qur'an tidak memberikan hukuman spesifik bagi homoseksualitas. Namun syariat bersikeras homoseksual untuk diberikan hukuman berat termasuk hukuman mati.
5. Hampir semua ketetapan syariat tentang perempuan seperti perceraian, tunjangan cerai, pengasuhan anak, sangat merendahkan perempuan dan anti perempuan, sementara al-Qur'an menuntut laki-laki dan perempuan diperlakukan sama di depan hukum.
6. Syariat menjadikan *hudud* sebagai norma. *Had* atau *hudud* yang berarti batas atau pagar luar dan bertujuan untuk menetapkan warna moral bagi umat muslim telah diubah menjadi norma yang kaku. Syariat menjadikan hukum mati sebagai ciri khas hukum Islam. Berdasarkan syariat, tampaknya hanya ada satu aturan: bunuhkah setiap orang yang tidak setuju dengan Anda, atau Anda menyimpang, atau melanggar aturan-aturan Anda. Ini adalah antitesis total bagi spirit al-Qur'an.[215]

Sifat Islam dan syariah mesti dikembalikan pada artinya yang awal sebagai sebuah sistem yang menyeluruh, tidak terbatas pada pidana Islam. Abdullah al-Khalifah sebagaimana dikutip oleh Hashim Kamali menggambarkan arti Syariat Islam yang menyeluruh sebagai berikut:

> Islam menyediakan arahan-arahan menyeluruh, bukan sahaja dalam hal-hal ibadat, tetapi juga dalam perhubungan sosial di dalam dan di luar keluarga.

215 Ziauddin, *Ngaji*, h. 497-498.

> Ia memberikan penekanan agar berbuat baik dan menjauhi kemungkaran, berbuat baik pada ibu bapa, sahabat-handai, jiran tetangga, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan musafir serta menjaga harta benda mereka. Islam melarang dosa-dosa kecil dan besar, perbuatan haram dan kemungkaran. Ia juga mengharamkan meminum arak, riba, tidak jujur, dan menipu. Hampir semua bentuk ibadat dalam Islam dilakukan di khalayak ramai, lantas menggalakkan kesadaran awam dan pengawalan. Amat jelas bahawa ibadah bertindak sebagai penghalang perbuatan jinayah sehingga seorang yang bertakwa akan menganggap bahwa jenayah sebagai melanggar hukum-hukum Tuhan, yang tentu saja bertentangan dengan kepercayaannya.[216]

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa hukum pidana Islam atau hukum jinayah hanyalah bagian dari Syariat Islam yang luas. Penerapan hukuman ini tidak boleh dilepaskan dari keseluruhan bangunan Syariat Islam. Hubungan antar manusia yang dikenal dengan fikih *muamalah* terkait erat dengan hubungan antara manusia dengan Allah yang dikenal dengan fikih *ibadah*. Setiap perbuatan seorang Muslim, termasuk dalam hubungannya dengan manusia mesti dipertanggungjawabkan di hadapan Allah. Sebaliknya dalam apa yang disebut sebagai ibadah harus mempunyai implikasi baik pada hubungan antar manusia. Shalat yang benar adalah shalat yang mampu membangun kesadaran untuk mencegah orang yang shalat dari perbuatan buruk, haji yang mabrur ditandai dengan perubahan prilaku orang yang haji menjadi semakin baik kepada orang lain. Demikian pula puasa di bulan Ramadhan yang baik ditandai dengan kepedulian sosial yang tinggi pada mereka yang terpaksa "puasa" setiap saat karena kesulitan ekonomi.

Kesimpulan yang bisa diambil dari pembahasan ini adalah istilah Syariat Islam meliputi keseluruhan ajaran Allah yang dibawa oleh Rasulullah Saw. Hukum Islam secara umum atau hukum pidana Islam secara khusus terutama *hudud* adalah bagian kecil dari bangunan besar Syariat Islam sehingga tidak bisa mewakili Syariat Islam secara keseluruhan. Pergeseran makna syariat dengan kecenderungan menyempit ini juga terjadi pada istilah *hudud* sehingga upaya mendudukkan *hudud* secara proporsional menjadi sama pentingnya dengan

216 Kamali, *Hukuman*, h. 143

kata syariah. Akibatnya adalah penerapan *hudud* dilepaskan dari bangunan besar Syariat Islam, bahkan terlepas dari tujuannya.

Penerapan *hudud* tidak bisa dilepaskan dari ajaran lainnya dalam Syariat Islam seperti *had* untuk pencurian mesti dikaitkan dengan ajaran tentang zakat, infak, sedekah sebagai upaya keadilan distributif yang bisa menjamin warga negara, terutama masyarakat miskin, dapat memenuhi kebutuhan primer sehingga tidak terpaksa mencuri. Demikian pula *had zina*, mesti dikaitkan denga ajaran Islam yang mempermudah warga negara untuk memenuhi kebutuhan seksualnya secara halal dan menyenangkan juga dari konsep keluarga sakinah atas dasar *mawaddah wa rahmah*.

Selain istilah Syariat Islam yang mengalami pergeseran makna, istilah *hudud* sendiri juga telah mengalami hal yang sama yang menyebabkan pada titik tertentu dapat melahirkan keruwetan tersendiri dalam perumusan dan penerapannya.

B. Hudud sebagai Batas

Hukum pidana Islam *(jinayah)* yang dirumuskan para ahli fikih mengenal tiga tingkatan hukuman tindak pidana. *Pertama*, *had* atau *hudud* yaitu bentuk batasan hukuman yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an dan Sunnah. *Had* meliputi tujuh tindak kejahatan, yaitu *zina muhshan* dengan hukuan rajam, *zina ghairu muhshan* dengan hukuman cambuk 100 kali, *qadzaf* atau tuduhan palsu zina dengan hukuman cambuk 80 kali, *murtad* dengan hukuman mati, minum khamer dengan hukuman cambuk 80 kali, pencurian dengan hukuman potong tangan, dan perampokan dengan hukuman potong tangan dan kali secara silang hingga hukuman mati. *Kedua, qishas* yaitu hukuman bagi kasus pembunuhan yakni hutang nyawa dibayar dengan nyawa yang bisa dibatalkan dengan pengampunan ahli waris korban pembunuhan atau dengan membayar ganti rugi, atau hukuman bagi penganiayaan yang melukai tubuh. *Ketiga, ta'zir* yaitu hukuman yang dipercayakan kepada hakim dan bergantung pada pelanggaran yang dilakukan. Hukuman ini hanya meliputi hukuman yang tidak termasuk kategori *had* dan *qishas*.[217]

217 Muhammad Iqbal Siddiqi, *Hukum Pidana dalam Islam*, penerjemah Abdullah Ghalib (Depok:

Hudud meskipun didefinisikan sebagai bentuk batasan hukuman yang ditetapkan oleh al-Qur'an dan Sunnah sebagaimana di atas, namun menurut Hashim Kamali, pada waktu yang sama dalam pembahasan tentang *hudud* di kalangan ahli hukum pun empat kesalahan yang disepakati sebagai kejahatan *hudud* kemudian diperluas menjadi enam, bahkan tujuh. Di samping itu, meskipun al-Qur'an menyediakan ruang bagi taubat dan perubahan diri di empat kesalahan *hudud*, namun sayangnya di kalangan ahli hukum, ruang ini diabaikan dan direndahkan menjadi sekedar proses formal yang tidak lagi mencerminkan spirit ajaran asal al-Qur'an.[218] Dengan kata lain, perbedaan pendapat di kalangan ahli hukum juga ditemukan dalam pembahasan tentang *hudud* baik di kalangan ahli hukum Islam pada masa klasik maupun modern, termasuk juga di kanun-kanun hukum jinayat Islam di negara-negara Muslim menerapkannya sekarang ini.

Kata *had* secara literal berarti batas, batasan, atau faktor yang membatasi. Hukuman disebut *Had* karena membatasi tindak kejahatan.[219] Secara harfiyah *had* juga bermakna batas yang mencegah dan menghalangi sesuatu menerabas sesuatu yang lain. Dalam bahasa Arab, seorang penjaga pintu *(bawwab)* dan penjaga penjara *(sijjan)* juga disebut sebagai *hadad* karena mereka menghalangi orang umum untuk memasuki kawasan yang sedang dijaganya.[220] Al-Qur'an menyebut kata dasar had yaitu *ha-da-da* dan derivasinya secara berkali-kali, yaitu:

1. *haadda* (QS. al-Mujadilah, 58:22): مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ (orang yang menentang Allah dan Rasul-Nya): ajaran Islam secara umum.
2. *yuhadidi* (QS. at-Taubah, 9:63): مَنْيُحَادِدِاللَّهَوَرَسُولَهُ (barangsiapa menentang Allah dan Rasul-Nya): ajaran Islam secara umum.
3. *yuhaadduuna* (QS. al-Mujadilah, 58:5,20): يُحَادُّونَاللَّهَوَرَسُولَهُ (orang-orang yang menentang Allah dan Rasul-Nya): ajaran Islam secara umum
4. *Hudud* (QS. al-Baqarah, 2:187): larangan berhubungan seksual ketika

Maktabah an Nahla, t.th.), h. 73-74

218 Kamali, *Hukuman,* h. 31

219 Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, h. 255.

220 Kamali, *Hukuman, h. 73.*

beritikaf di masjid, QS. al-Baqarah, 2: 229: hukum-hukum Allah berkaitan dengan thalak dan khulu', (QS. al-Baqarah, 2:230): hukum-hukum Allah berkaitan dengan thalak tiga, (QS. an-Nisa, 4:13,14): hukum-hukum Allah terkait waris, (QS. at-Taubah, 9:97): ajaran Allah dan Rasul-Nya secara umum, (QS. at-Taubah, 9:112): hukum Allah secara umum, (QS. al-Mujadilah, 58:4): hukum-hukum Allah terkait dengan kafarat *dhihar*, (QS. ath-Thalaq, 65:1): hukum-hukum Allah terkait thalak.

Fakta di atas menunjukkan beberapa hal menarik. *Pertama,* Al-Qur'an menggunakan kata *had* dan derivasinya merujuk pada makna hukum Allah secara umum, hukum Allah dan Rasul-Nya secara umum, hukum keluarga meliputi hubungan seksual suami istri, *thalak, khulu', waris*, dan sumpah *dhihar*. *Kedua*, Al-Qur'an juga menggunakan istilah *hudud* untuk hukum perdata seperti *dhihar, waris, thalak*, dan *khulu'*. *Ketiga, hudud* dalam al-Qur'an sama sekali tidak terbatas pada hukum jinayat tertentu sebagaimana berkembang dalam istilah hukum Islam.[221] *Keempat,* bahkan al-Qur'an juga sama sekali tidak menggunakan kata *had* atau *hudud* dalam menjelaskan empat jenis kejahatan pidana yang disepakati oleh ulama sebagai *hudud*, yaitu *hirabah*, pencurian, zina, dan *qadzaf*.

Makna umum kata *hudud* Allah yang meliputi seluruh larangan dan perintah Allah juga ditegaskan oleh para mufasir dalam menjelaskan makna *Hudud Allah* pada QS. al-Baqarah, 2:229.

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

"*Itulah batas-batas yang ditentukan Allah, maka janganlah kamu melampauinya; dan barangsiapa melampaui batas-batas Allah, maka mereka itulah orang-orang yang zalim*." (QS. al-Baqarah, 2:229)

Ibnu Asyur dalam kitab tafsir *at-Tahrir wa at-Tanwir* menjelaskan makna

221 Muhammad Fathi Osman, *Prakata* Kamali, *Hukuman,* h. 20

Hudud Allah dalam ayat tersebut sebagai berikut:[222]

وَحُدُودُ اللَّهِ اسْتِعَارَةٌ لِلْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي الشَّرْعِيَّةِ بِقَرِينَةِ الْإِشَارَةِ، شُبِّهَتْ بِالْحُدُودِ الَّتِي هِيَ الْفَوَاصِلُ الْمَجْعُولَةُ بَيْنَ أَمْلَاكِ النَّاسِ، لِأَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ، تَفْصِلُ بَيْنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَالْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَتَفْصِلُ بَيْنَ مَا كَانَ عَلَيْهِ النَّاسُ قَبْلَ الْإِسْلَامِ، وَمَا هُمْ عَلَيْهِ بَعْدَهُ.

Senada dengan penjelasan Ibnu Asyur, Quraish Shihab menjelaskan bahwa hudud Allah atau batas-batas yang diterapkan oleh Allah terdiri dari dua hal, yaitu perintah dan larangan-Nya. Semua perintah dan larangan-Nya harus berada di wilayah masing-masing. Wilayah inilah yang disebut batas-batas hukumnya. Keduanya tidak boleh ditukar sehingga yang diperintahkan ditinggalkan dan sebaliknya yang dilarang malah dikerjakan. Jika hal ini terjadi, maka seseorang telah menempatkan sesuatu bukan pada tempatnya dan itu adalah kezaliman. Karena itu, ayat tersebut ditutup dengan ancaman *barang siapa yang melampaui hukum-hukum Allah mereka itulah orang-orang yang zalim.*[223]

Penggunaan kata *had* baik dalam arti harfiyah maupun sebagaimana digunakan oleh al-Qur'an tak lebih dari konsep pembatasan, yakni pembatasan mengenai apa yang boleh dilakukan dan apa yang tidak boleh. Namun istilah *had* dalam fikih telah bergeser pada arti suatu hukuman yang ditetapkan dan tidak boleh diubah. Akibatnya adalah konsep pembatasan yang memisahkan dan mencegah telah berganti menjadi konsep hukuman tetap.[224] Konsep *hudud* sebagai pembatasan, bukan hukuman yang tetap mungkin lebih jelas jika dikaitkan dengan hubungan antara syariat dan *hudud* menurut Ziauddin Sardar. Syariat Islam ibarat spiral yang memiliki batasan

222 Ibnu Asyur,*at-Tahrir,* j. 2, h. 413.

223 Quraish, *al-Mishbah,* j.1, h. 601.

224 Kamali, hukuman, h. 74.

sendiri, namun terus bergerak mengikuti zaman. Relevansi norma-normanya bagi kehidupan kontemporer harus terus dipahami oleh semua orang Islam di setiap zaman. Syariat memberikan batasan minimal dan maksimal perilaku manusia dengan membangun batasan yang jelas, yaitu *Hudud.* Dengan demikian, segala hal yang berada di luar batasannya dinilai sebagai tidak islami. *Hudud* melukiskan batas luar tindakan manusia, bukan norma.[225]

Hudud sebagai konsep betas juga dikemukakan oleh Shahrour secara lebih mendetail yang dikenal dengan teori batas hukum atau teori limit atau teori *hudud*.[226] Menurutnya hukum Islam mempunyai dua karakter, yaitu karakter permanen *(sabit)* yakni tetap, tidak berubah, universal, yang disebut dengan *al-istiqamah* yakni berlaku secara umum dan terus menerus. Karakter kedua dari hukum Islam adalah dinamis dan cenderung pada perubahan yang disebut dengan *al-hanifiyyah.* Berdasarkan dua karakter hukum Islam ini Shahrour mengategorikan enam prinsip batas (*hudud*) yang dibentuk oleh daerah hasil (range) dari perpaduan antara kurva terbuka dan tertutup pada sumbu x dan y yang menggambar dua karakter *al-istiqamah* dan *al-hanifiyyah.*

1. *Al-Had al-a'la* (batas maksimum), yaitu ayat tentang *hudud* yang hanya memiliki batas maksimal sehingga penetapan hukum diperbolehkan bergerak tepat digaris batas atau dibawah garis batas maksimal dan tidak diperbolehkan melampauinya. Misalnya ayat-ayat yang menjelaskan hukuman kasus pencurian dalam QS. al-Maidah, 5:38, dan pembunuhan dalam QS. al-Isra', 17:33, dan al-Baqarah, 2:178.
2. *Al-Had al-adna* (batas minimum), yaitu ayat tentang *hudud* yang hanya mempunyai batas minimal saja, sehingga penetapan hukum hanya diperbolehkan bergerak tepat di garis dan diatas minimal dan tidak boleh melampauinya. Misalnya ayat tentang pakaian perempuan dalam an-Nur, 24:31, ayat tentang perempuan yang haram dinikahi dalam an-Nisa, 4:22-23, ayat tentang jenis makanan yang diharamkan al-Maidah/5:3, dan ayat tentang piutang dalam al-Baqarah, 2: 283-284.

225 Ziauddin, *Kembali,* h.120.

226 Muhammad Shahrur, *Al-Kitab wa AlQur'an; Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: al-Ahali li al-Tiba'ah wa an-Nasyr, 1999), h.579.

3. *Al-Hadain al-A'la wa al-Adna Ma'an* (memiliki batas maksimum sekaligus minimum), yaitu ayat *hudud* yang mempunyai batal maksimal sekaligus minimal sehingga penetapan hukumnya berkisar antara dua batas tersebut, atau mungkin saja bisa jadi produk hukum yang dihasilkan berada tepat pada garis dua batas tersebut. Misalnya ayat *hudud* (batas) tentang waris dalam QS. an-Nisa, 4:11-14 mengandung batas minimal bagi perempuan dan mengandung batas maksimal bagi laki-laki, yakni perempuan tidak boleh diberikan kurang dari batasan yang ada dan laki-laki tidak boleh dibarikan bagian waris melebihi batasan yang ada.
4. *Al-Had al-adna al-a'la ma'an di nuqthatin wahidah*, yaitu ayat *hudud* yang batas maksimum dan minimumnya berada di satu titik yang sama sehingga titik maksimum identik dengan minimum. Misalnya ayat *hudud* tentang hukuman bagi pezina dalam an-Nur, 24:2.
5. *Al-Had al-'ala li Had al-muqarib duna al-mamas bi had abadan*, ayat *hudud* yang berada pada posisi batas maksimal cenderung mendekat tanpa ada persentuhan sama sekali kecuali di daerah tak terhingga. Misalnya ayat tentang larangan mendekati zina dalam al-Isra, 17:32. Ayat tersebut menjelaskan larangan "mendekati" hal yang membuka peluang terjadinya zina. Mendekati "hal" tersebut merupakan batas legis minimal yang tidak boleh dilampaui.
6. *Al-Had al-'ala mujaban muqhallaqun la yajuzu tazawujuhu wa al-Had al-adna saliban yajuzu tajawuzuhu* (posisi batas maksimal positif dan tidak boleh melampaui batas terendah negatif yang diperlukan untuk melampauinya). Pada posisi ini tergambarkan pada hubungan kebendaan dan kasus moneter. Dua batas akhir termuat dalam riba sebagai batas maksimal positif dan zakat sebagai batas negatif, batas tertinggi (riba) tidak boleh dilanggar, namun batas terendahnya bisa dilanggar yaitu dengan adanya shadaqah. Karena pada posisi ini memilih dua batas, yaitu batas maksimal pada daerah positif dan batas minimal pada daerah negatif, sebagai konsekuensi logisnya posisi ini pastilah mempunyai batas tengah (*munqatul in'itaf*) yang berada diantara keduanya. Misalnya ayat tentang zakat dalam surat al-Taubah, 9:60. Ayat ini menjelaskan konsep zakat yang harus disalurkan kepada mereka yang disebutkan oleh Allah dalam

ayat tersebut. Namun, bagi Shahrur, zakat merupakan batas minimum dari harta yang wajib dikeluarkan. Bentuk harta yang dapat melampaui batas zakat disebut dengan sedekah.

Konsep *had* atau *hudud* sebagai pembatasan, baik yang dijelaskan oleh Ziauddin Sardar maupun Shahrour memiliki perbedaan mendasar dengan konsep *had* atau *hudud* sebagaimana berkembang di kalangan *fuqaha*. Perbedaan tersebut terlihat pada cakupan *hudud* di mana *fuqaha* hanya membatasi pada ayat-ayat (dan hadis) tentang hukum pidana, sedangkan Ziauddin Sardar dan Shahrour melihat konsep *hudud* tidak terbatas pada wilayah hukum pidana melainkan juga perdata seperti waris. Perbedaan kedua terletak pada ada tidaknya ruang *ijtihad* pada apa yang dipahami sebagai *hudud* di mana *fuqaha* menyakini tidak ada ruang *ijtihad* pada ayat-ayat tentang *hudud*, sedangkan Sardar dan Shahrour memberi ruang sepanjang masih berada dalam batas-batas yang ditentukan Allah. Hal ini terlihat misalnya dalam hukuman potong tangan bagi pencuri. Shahrour dan Sardar memberikan ruang *ijtihad* untuk menentukan hukuman lain yang tidak melampuai potong tangan, sedangkan sebagai bagian dari pidana *hudud fuqaha* memandang bahwa hukuman bagi pencurian haruslah potong tangan.

Sardar dan Shahrour hanyalah sebagian sarjana kontemporer yang melakukan upaya pemahaman ulang konsep *hudud*. Sebagaimana disinggung oleh Hashim Kamali, para *fuqaha* klasik pun sesungguhnya mempunyai perbedaan pendapat dalam hal *hudud*. Misalnya tentang jumlah kejahatan yang masuk kategori *hudud*. Demikian pula, diskusi pada bab potret penerapan *hudud* juga menunjukkan adanya perbedaan pendapat pada banyak hal terkait *hudud* di kanun-kanun pidana Islam yang dimiliki Pakistan, Sudan, Kelantan Malaysia, dan Brunei Darusaalam. Oleh karena itu, pemahaman ulang konsep *hudud* bukan hanya mungkin tapi sudah terjadi sejak masa klasik, dan upaya ini pun masih dilakukan hingga kini. salah satu bentuk hukuman *hudud* yang memunculkan kontroversi sejak masa klasik hingga kini adalah *rajam* bagi *imuhshan*.

Pemikiran ulang tentang konsep *hudud* yang berbeda dengan konsep *hudud* dalam fikih klasik memang menuai kritik tajam. Namun demikian, temuan-

temuan ini cukup membantu untuk mengatasi problem penyalahgunaan syariat Islam untuk tujuan yang berbeda melalui penerapan *hudud*. Problem terkait dengan klaim berdasarkan teks agama dalam taraf tertentu bisa diurai, namun problem sesungguhnya berada dalam realitas yaitu perebutan dan pelestarian otoritas politik. *Rajam* adalah contoh yang pas dalam hal ini. Meskipun perdebatan cukup sengit telah terjadi sejak lama, namun banyak negara modern yang menerapkannya bersamaan dengan penerapan Syariat Islam.

C. Validitas *Rajam*

Rajam atau melempar batu hingga mati bagi pezina *muhshan* atau telah kawin menjadi perdebatan di kalangan ulama sejak masa klasik. Validitas *rajam* didasarkan pada ayat yang teksnya sudah dihapus namun hukumnya tidak;

الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله
والله عزيز حكيم

"Apabila seorang lelaki dan perempuan telah kawin berzina, maka rajamlah mereka sampai mati sebagai pencegah dari Allah, dan Allah Maha Berkuasa lagi Maha Mengetahui."

Ayat tersebut didasarkan pada beberapa riwayat yang menyebutkan hilangnya ayat *rajam* yang telah ditulis di atas daun lalu dimakan kambing atau rayap di riwayat lainnya. Argumentasi ini dikritik banyak kalangan antara lain oleh Asghar Ali Engineer karena bertentangan dengan QS. al-Hijr, 15:9

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

"Sesungguhnya Kami yang menurunkan al-Qur'an dan sesungguhnya Kami benar-benar menjaganya." (QS. al-Hijr, 15:9)

Di samping itu, hadis ini juga bertentangan dengan fakta historis bahwa

al-Qur'an telah dihafal oleh para penulisnya sejak masa Rasulullah Saw hidup sehingga sejak awal pula hafalan menjadi sumber primer, sedangkan tulisan adalah sumber sekunder. Hilangnya catatan sebuah ayat al-Qur'an, tidak menghilangkan hafalan atasnya. Di samping itu, alasan bahwa ada kategori ayat al-Qur'an yang teksnya dihapus namun hukumnya masih ada adalah alasan yang mengada-ada. Jika teksnya sudah dihapus mengapa hukumnya masih ada dan jika hukumnya masih diberlakukan mengapa teksnya dihapus. Dengan kata lain, hadis tersebut tidak dapat dipercaya.

Argumentasi lainnya adalah adanya hadis-hadis yang menjelaskan bahwa Rasulullah Saw juga pernah mempraktekkan rajam bagi pezina yang telah kawin. Hashim Kamali meneliti enam hadis tentang rajam yang terdapat di kitab *Nail al-Authar* karya asy-Syaukani. Temuannya adalah keenam hadis bertentangan satu sama lain dalam hal apakah Rasulullah Saw menggabungkan antara cambuk dan rajam ataukah tidak, sehingga nilainya tidak sampai pada derajat yang kuat.[227]

Praktek hukuman *rajam* yang diinformasi oleh hadis-hadis ini kemudian dipertanyakan hubungannya dengan ayat tentang hukuman cambuk bagi pezina (an-Nur, 24:2). Menurut pendukung rajam, ayat tentang hukuman cambuk bagi pezina bersifat umum sedangkan hadis tentang rajam bagi pezina muhshan adalah takhshis (pengkhususan dari ayat yang bersifat umum). Alasan ini dibantah karena *rajam* sampai mati adalah hukuman berat yang tidak terdapat dalam al-Qur'an, sekiranya hadis-hadis ini mengesahkan hukuman rajam melampaui hukuman yang tertera dalam al-Qur'an yaitu cambuk, maka bukan takhshis melainkan naskh (penghapusan), yakni menghapuskan hukuman cambuk bagi pezina muhshan diganti dengan *rajam*. Alasan pemansukhan juga ditolak karena hadis sebagai sumber hukum kedua setelah al-Qur'an hanya memiliki otoritas untuk menjelaskan, dan tidak mempunyai otoritas untuk menghapuskan.

Rajam telah ada sejak sebelum Rasulullah Saw diutus. Praktek *rajam* yang dilakukan oleh beliau kemungkinan besar terjadi sebelum ayat tentang hukuman cambuk diturunkan sehingga QS. an-Nur, 24:2 ini berfungsi

227 Kamali, *Hukuman,* h. 119-121.

menghapuskan hukuman *rajam* bagi pezina *muhshan* yang telah dipraktekkan oleh Rasulullah Saw. Al-Qur'an sama sekali tidak menyebutkan hukuman *rajam*. Semula al-Qur'an menyebutkan hukuman bagi pezina perempuan adalah dikurung di dalam rumah hingga dijemput ajal atau hingga Allah memberikan jalan lain, sedangkan bagi laki-laki adalah hukuman yang tidak ditentukan, di sebagaimana disebutkan dalam QS. an-Nisa, 4:15-16.

وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىيَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

"Dan (terhadap) para perempuan yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi di antara kamu (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberi persaksian, maka kurunglah mereka (perempuan-perempuan itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan yang lain kepadanya. (15) *Dan terhadap dua orang yang melakukan perbuatan keji di antara kamu, maka berilah hukuman kepada keduanya, kemudian jika keduanya bertobat dan memperbaiki diri, maka biarkanlah mereka. Sesungguhnya Allah Maha Penerima tobat lagi Maha Penyayang."* (16)

Quraish Shihab menjelaskan kata *fahisyah* pada ayat di atas meliputi zina dan hubungan seksual sejenis, perempuan dengan perempuan maupun laki-laki dengan laki-laki.[228]Thahir Ibnu Asyur menjelaskan bahwa ayat ini adalah ayat pertama tentang hukuman bagi pelaku zina berupa dikurung dalam rumah bagi perempuan hingga menemui ajalnya atau Allah memberikan jalan lain untuk keluar dari rumah. Ayat ini- menurut sebagian ulama- kemudian dimansukh oleh QS. an-Nur, 24:2 yang berisi perintah untuk mencambuk pezina laki-laki maupun perempuan sebanyak 100 kali, dan hukuman ini disebut sebagai penjelas dari kalimat "sampai Allah memberikan jalan lain kepadanya" yang ada di an-Nisa, 4:15.[229] Ayat ini sama sekali tidak menyebut

228 Quraish, *al-Misbah,* j. 2, h.451.

229 Ibnu Asyur, *at-Tahrir wa at-Tanwir,* j. 4, h. 269.

rajam sebagai hukuman pelaku *fahisyah*.

Hukuman *rajam* juga dipandang dipandang bertentangan dengan QS. an-Nisa, 4:25 tentang hukuman pezina budak yang sudah kawin.

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Dan barangsiapa di antara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini perempuan merdeka lagi beriman, ia boleh mengawini perempuan yang beriman, dari budak-budak yang kamu miliki. Allah mengetahui keimanannmu; sebagian kamu adalah dari sebagian yang lain, karena itu kawinilah mereka dengan seizin tuan mereka dan berilah maskawin mereka menurut yang patut, sedang mereka pun perempuan-perempuan yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan (pula) perempuan yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya; dan apabila mereka telah menjaga diri dengan kawin, kemudian mereka mengerjakan perbuatan yang keji (zina), maka atas mereka separuh hukuman dari hukuman perempuan-perempuan merdeka yang bersuami. (Kebolehan mengawini budak) itu, adalah bagi orang-orang yang takut kepada kesulitan menjaga diri (dari perbuatan zina) di antaramu, dan kesabaran itu lebih baik bagimu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS. an-Nisa, 4:25)

Ayat di atas menegaskan bahwa hukuman budak yang telah kawin dan berzina adalah separuh dari hukuman pezina yang merdeka (bukan budak). Jika hukuman pezina merdeka yang telah kawin adalah *rajam*, maka hukuman bagi budak pezina yang telah kawin adalah separuh dari *rajam*. Sementara

rajam sebagai hukuman dalam bentuk melempar batu sampai mati tidak mungkin dibagi dua.

Rajam juga dipandang bertentangan dengan QS. al-Ahzab, 33:30 sebagai berikut:

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا

"Hai istri-istri Nabi, siapa-siapa di antaramu yang mengerjakan perbuatan keji yang nyata, niscaya akan dilipat gandakan siksaan kepada mereka dua kali lipat. Dan adalah yang demikian itu mudah bagi Allah." (QS. al-Ahzab, 33:30)

Ayat di atas menjelaskan bahwa hukuman jika istri-istri Nabi melakukan *fahisyah* adalah dua kali lipat hukuman istri-istri laki-laki lain yang bukan Nabi. Jika hukuman zina yang dilakukan oleh istri-istri laki-laki lain (pezina muhshan) adalah *rajam*, maka bagaimana menghukum istri Nabi dua kali lipat karena *rajam* tidak bisa pula dikalikan dua.

Rajam ditolak juga dengan alasan bahasa. Kata bahasa Arab untuk hubungan seksual di luar nikah yang dilakukan oleh orang yang belum kawin dan hubungan seksual di luar nikah oleh orang yang sudah kawin adalah sama-sama zina. Perbedaan istilah hubungan seksual di luar nikah mungkin hanya yang dilakukan secara paksa, yaitu *zina bil-jabr*. Menurut Asghar, pemberian hukuman zina yang lebih berat pada mereka yang sudah menikah mungkin disebabkan oleh tiga hal, (1) lembaga pernikahan telah memberikan kesempatan yang cukup untuk menyalurkan hasrat seksual mereka yang sudah menikah, (2) zina yang dilakukan oleh orang yang sudah menikah merusak lembaga pernikahan, (3) zina merusak perjanjian yang mengikat pasangan suami istri untuk saling setia dalam hubungan seksual.[230] Jika benar, maka penentuan hukuman *rajam* murni hasil pemikiran hakim sehingga masuk dalam kategori *ta'zir*. Namun *ta'zir* tidak semestinya lebih berat daripada hukuman yang ditentukan langsung oleh al-Qur'an, sedangkan

230 Asghar, *Islam dan Teologi Pembebasan*, h. 263

rajam jelas lebih berat dari cambuk 100 kali.

Cara pandang alternatif ini mungkin bisa dipertimbangkan oleh para pemilik otoritas di negara modern. Institusi perkawinan memang harus dijaga dengan kuat karena ia menjadi fondasi institusi keluarga yang menjadi fondasi bagi insituti negara dan bangsa. Pengkhianatan atas perkawinan dan keluarga perlu dicegah sedini mungkin melalui perkawinan yang dikehendaki oleh kedua belah pihak (tidak dipaksakan), dilakukan dalam usia yang cukup dewasa secara fisik dan mental *(aqil baligh)*, bukan perkawinan anak sebagai tindakan preventif. Demikian pula penyediaan sistem perkawinan yang memberikan layanan konsultasi, pendidikan, informasi, mediasi meliputi problem perkawinan dari hulu ke hilir untuk mencegah terjadinya pengkhianatan atas perkawinan. Salah satu tantangan dalam pemeliharaan perkawinan dan keluarga adalah membangun relasi yang setara antara suami-istri dan orangtua-anak sebagaimana setaranya kedirian mereka sebagai sebagai hamba Allah dan *khalifah* di muka bumi sehingga bisa saling memahami, saling mengasihi, saling melindungi, dan saling kerjasama dalam setiap urusan keluarga. Relasi gender yang setara juga menjadi tantangan dalam memahami kedudukan perempuan dalam penerapan *hudud*.

D. Nilai Saksi Perempuan

Salah satu problem krusial dalam penerapan *hudud* adalah nilai kesaksian perempuan yang kadang tidak diakui sama sekali, dan kadang diakui namun hanya separo dari nilai kesaksian laki-laki. Pandangan ini didasarkan pada QS. al-Baqarah, 2:282.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى
فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ
يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ
وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي
عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ

فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu`amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajarkannya, maka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berutang itu mengimlakan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikit pun daripada utangnya. Jika yang berutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakan, maka hendaklah walinya mengimlakan dengan jujur. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki di antaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridai, supaya jika seorang lupa maka seorang lagi mengingatkannya..." (QS. al-Baqarah, 2:282)

Pada umumnya *mufasir* klasik menerima nilai kesaksian perempuan dalam ayat ini sebagai sebuah kebenaran yang cukup diterima, tidak untuk dipertanyakan. Kesadaran bahwa firman Allah bersifat lintas zaman dan tempat, mempunyai pengaruh signifikan pada cara pandang ini. Oleh karena itu, penjelasan lebih ditujukan hikmah menjelaskan mengapa nilai kesaksian perempuan sudah selayaknya separuh dari laki-laki. Menurut al-Jurjawi dalam menghadapi masalah laki-laki lebih banyak menggunakan pikiran, sedangkan perempuan lebih banyak menggunakan perasaan dalam menghadapi

masalah. Kemauan perempuan lebih lemah, pikirannya kurang digunakan dalam mengatasai masalah pelik, terutama ketika dalam keadaan benci, marah, gembira, atau sedih karena hal-hal kecil, sedangkan laki-laki tangguh, sanggup, tabah, dan sabar menanggung kesulitan. Ia tidak memutuskan sesuatu urusan kecuali setelah berfikir matang. Bidang muamalah adalah bidang yang lebih banyak menggunakan pikiran dari pada perasaan. Seorang saksi dalam muamalah juga berfungsi sebagai juru damai antara pihak-pihak yang berjanji apabila terjadi perselisihan di kemudian hari.[231]

Menurut al-Baidawi pada kasus hutang piutang tidak tunai, maka saksi penulisan perjanjian batas waktu pembayarannya hendaknya dua orang laki-laki yang muslim, baligh dan adil. Dua saksi perempuan hanya apabila tidak ada saksi laki-laki, dan hukum yang dikenakan kepada saksi perempuan juga sama dengan dengan saksi laki-laki yakni harus muslimah, baligh, dan adil. Sebagaimana al-Jurjawi, al-Baidlowi juga menyebutkan keutamaan saksi laki-laki dari saksi perempuan, yaitu ada enam: (1) Allah menciptakan yang asal dan yang cabang, seperti itulah penciptaan perempuan dari laki-laki, 2) perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, 3) kurangnya agama perempuan, 4) kurangnya akal perempuan, 5) kurangnya bagian waris perempuan, dan 6) kurangnya daya dan kekuatan perempuan.[232]Senada dengan al-Jurjawi dan al-Baidlowi, Ibnu Kasir menyebutkan nilai saksi perempuan separo dari laki-laki di samping karena kurangnya akal perempuan (*bi nuqsani aqlihinna*), juga karena menurut kebiasaan laki-lakilah yang menjadi saksi.[233]

Ibnu Kasir mengaitkan nilai saksi perempuan dengan kebiasaan masyarakat Arab di mana laki-lakilah yang menjadi saksi dalam segala hal. Surat al-Baqarah, 2:282 memang terkait dengan tradisi masyarakat Arab sebagaimana digambarkan dalam riwayat yang melatari turunnya ayat tersebut. Adz-Dzahabi menuliskan bahwa pada waktu Rasulullah Saw datang ke Madinah pertama kali, orang-orang penduduk asli biasa menyewakan

231 Ali Ahmad aj-Jurjawi, *Hikmatu at-Tasyri' wa Falsafatuhu* (Jeddah: al-Haramain, t.th.), j.1, h.162-163, j.2, h.150-154.

232 Al-Baidawi, *Al-Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* (Beirut : Dar al-Fikr, t.th), j. 1, h. 270.

233 Ibnu Kasir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), j.1, h.308.

kebunnya dalam waktu satu, dua, atau tiga tahun. Oleh sebab itu Rasulullah Saw bersabda: "Barangsiapa menyatakan (menghutangkan) sesuatu, hendaklah dengan timbangan atau ukuran yang tertentu dan dalam jangka waktu yang tertentu pula." Terkait dengan hal ini, Allah Swt menurunkan ayat 282 tersebut sebagai perintah apabila mereka hutang piutang atau muamalah dalam jangka waktu tertentu, hendaklah ditulis perjanjian dan mendatangkan saksi untuk mencegah terjadinya sengketa di kemudian hari.[234]

Berbeda dengan ulama klasik, sarjana Muslim kontemporer mengaitkan nilai kesaksian perempuan pada ayat tersebut dengan peran sosial perempuan ketika itu. Ali Asghar Engineer berpendapat bahwa ayat ini tergolong ayat kontekstual atau ayat yang terkait dengan konteks turunnya, bukan ayat normatif. Menurutnya, meskipun ayat tersebut menganjurkan dua orang saksi perempuan sebagai pengganti seorangsaksi laki-laki, namun hanya salah seorang di antara keduanya yang memberikan kesaksian, sedangkan yang lain berfungsi mengingatkan jika yang memberi kankesaksian ragu (karena kurang pengalaman dalam masalah keuangan). Al-Qur'an tidak bermaksud menetapkan norma bahwa dalam masalah kesaksian, dua orang perempuan diperlakukan sama dengan satu laki-laki. Karena jika demikian, maka setiap ada masalah kesaksian al-Qur'an akan memperlakukan perempuan dengan cara yang sama. Faktanya di dalam al-Qur'an terdapat tujuh ayat lain tentang persaksian, tetapi tidak satupun yang menetapkan syarat dua orang saksi perempuan sebagai pengganti satu saksi laki-laki sebagaimana dalam al-Baqarah, 2:282, yaitu: QS. al-Maidah, 5:106 dan 107 (saksi dalam penulisan wasiat), an-Nisa, 4:15 (saksi zina), an-Nur, 24: 4 (zina), 6 (Qadzaf), 8 (li'an), dan ath-Thalaq, 65:2 (rujuk dan cerai).[235]

Senada dengan Asghar, Amina Wadud berpendapat bahwa menurut susunan kata ayat tersebut, kedua perempuan dalam ayat tersebut tidak disebut sebagai saksi dua-duanya karena satu perempuan ditunjuk untuk 'mengingatkan' satunya lagi. Dia bertindak sebagai teman kerjasama

234 Muhammad Husain adz-Dzahabi, *At-Tafsir wa al-Mufassirun*, (Mesir: Dar al-Kutub hadisah, 1976), h.70-71.

235 Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam,* h. 98-107

(kolaborator). Jadi meskipun perempuan itu dua, tetapi masing-masing berbeda fungsinya. Hal ini pun khusus untuk perjanjian finansial, tidak dimaksudkan berlaku secara umum, atau tidak berlaku pada persoalan lain.[236] Fazlur Rahman mengatakan bahwa perkembangan sosial yang terjadi pada masyarakat memungkinkan kaum perempuan untuk terjun dan berperan di berbagai urusan publik, termasuk untuk mendapatkan pendidikan tinggi, bekerja di berbagai sektor, bahkan untuk menjabat sebagai kepala negara. Oleh karena itu, ketentuan yang menyatakan bahwa kaum perempuan adalah pelupa sehingga nilai kesaksiannya hanya dihargai separo dari nilai kesaksian kaum laki-laki perlu ditinjau kembali[237]

Meskipun ayat yang menyebutkan secara eksplisit nilai kesaksian perempuan adalah separo dari laki-laki hanya satu ayat di antara delapan ayat tentang kesaksian, namun satu ayat ini merepresentasikan tradisi Arab dalam memperlakukan perempuan. Oleh karena itu, penetapan nilai saksi perempuan lebih rendah daripada laki-laki dalam segala kasus, pengecualian kebolehan perempuan menjadi saksi pada kasus-kasus pidana misanya, lebih merefleksikan tradisi Arab yang ingin diubah oleh al-Qur'an daripada nilai baru yang ingin ditanamkan oleh al-Qur'an yaitu mengakui nilai kesaksian perempuan sama dengan laki-laki, sesuatu yang sesungguhnya sudah bisa diterima di masa sekarang.

E. Aborsi Korban Perkosaan

Aborsi adalah sebuah tindakan yang biasa diambil untuk mengatasi kehamilan yang tidak diinginkan. Kehamilan semacam ini bisa dialami oleh perempuan yang bersuami maupun gadis. Seorang perempuan bisa mengalami kehamilan tidak diinginkan karena berbagai sebab, baik alasan kesehatan, ekonomi, perkosaan, maupun lainnya. Misalnya sakit yang membuat kehamilan menjadi berbahaya bagi keselamatannya, himpitan ekonomi di mana anak sudah banyak dan masih kecil-kecil sementara nafkah

236 Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. 85.

237 Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 70-71.

keluarga tidak menentu, atau bahkan perkosaan.

Seorang istri diduga lebih banyak menempuh aborsi daripada perempuan yang tidak bersuami. Hal ini disebabkan istri mempunyai akses bersama suaminya untuk melakukan hubungan seksual secara kerap dan halal. Setiap hubungan seksual mempunyai potensi kehamilan, sementara itu tidak setiap hubungan seksual selalu diharapkan oleh suami istri untuk berakhir dengan kehamilan. Jika setiap hubungan seksual suami istri selalu berakhir dengan kehamilan, maka hampir dipastikan istri dengan suami yang sama-sama subur akan mengalami siklus hubungan seksual, hamil, melahirkan, nifas, menyusui, dan belum selesai menyusui akan hamil kembali setelah hubungan seksual setelah nifas selesai. Demikian seterusnya sepanjang usia perkawinan.

Kerapnya kehamilan sebagaimana digambarkan di atas hanyalah salah satu sebab terjadinya kehamilan yang tidak diinginkan oleh pasangan suami-istri. Kehamilan tidak diinginkan yang dialami bisa disebabkan pula oleh kondisi perempuan (ibu) yang sakit-sakitan, kondisi ekonomi yang serba kekurangan, jumlah anak yang sudah banyak, baru saja melahirkan bayi, dan lain-lain. Kontrasepsi merupakan tindakan mencegah terjadinya kehamilan setelah hubungan seksual dengan cara menghalangi bertemunya sperma laki-laki dengan sel telur perempuan. kontrasepsi merupakan tindakan prenventif dalam mengatasi kehamilan yang tidak diinginkan. Jika kehamilan seperti ini terlanjur terjadi, maka tindakan aborsi (pengguguran bayi) yang dilakukan untuk mengatasinya. Jadi perbedaan mendasar antara kontrasepsi dan aborsi adalah dalam kontrasepsi sperma belum bertemu dengan sel telur, sedangkan dalam aborsi sudah.

Para ulama berbeda pendapat, baik dalam kontrasepsi maupun dalam aborsi. Perbedaan pendapat ini diawali dengan perbedaan cara pandang atas keduanya. Dua alasan utamanya adalah apakah kontrasepsi dan aborsi termasuk tindakan melawan takdir Allah ataukah bukan, dan apakah keduanya termasuk tindakan membunuh anak atau bukan. Para ulama yang melarang kontrasepsi dan aborsi berpandangan bahwa keduanya adalah tindakan melawan takdir Allah, sekaligus membunuh anak yang dilarang dalam (QS. al-An'am, 6:151, al-Isra, 17:31). Para ulama yang membolehkan

kontrasepsi berpandangan sebaliknya bahwa kontrasepsi bukan tindakan melawan takdir Allah. Fakta bahwa kehamilan itu sendiri bisa dicegah dan bisa pula digugurkan menunjukkan bahwa hal ini masuk wilayah Ikhtiar (pilihan) manusia. Tentu saja pilihan manusia ada yang diperbolehkan dan ada pula yang dilarang tergantung situasinya. Namun tindakan ini bukanlah melawan takdir. Kontrasepsi juga bukan tindakan membunuh anak karena sperma dan sel telur belum bertemu sehingga belum ada wujud anak. Adapun dalam aborsi, maka tergantung pada pada usia berapakah janin telah bisa disebut anak (manusia) sehingga aborsi masuk dalam kategori pembunuhan.

Dalam Islam, metode kontrasepsi yang telah dikenal adalah *azl,* yaitu mengeluarkan air mani di luar vagina perempuan untuk menghindari kehamilan. Dalam istilah modern lazim disebut senggama terputus (*coitus interruptus*). Para ulama berbeda pendapat mengenai *azl* yang merefleksikan perbedaan pendapat tentang kontrasepsi secara umum dengan alasan sebagai berikut:

1. Madzhab Syafi'i: boleh(mubah) tetapi tidak etis karena manfaat sperma tidak difungsikan. Dibenarkan untuk melindungi nyawa istri dari risiko melahirkan, atau menghindari beban yang berlebih *(katsrah al-haraj)* karena kebanyakan anak atau kesulitan ekonomi.[238]
2. Madzhab Hanafi: makruh tanpa seizin istrinya, karena hubungan seksual yang berakhir dengan ejakulasi adalah penyebab terjadinya pembuahan, dan perempuan memiliki hak untuk melahirkan anak-anaknya. *'Azl* mengakibatkan tidak terjadi kehamilan dan kelahiran anak.[239]
3. Madzhab Maliki: seorang laki-laki tidak mempunyai hak untuk melakukan *'azl* dengan istrinya tanpa ada persetujuannya.[240]
4. Madzhab Hambali: *'azl* tanpa alasan adalah makruh tetapi tidak haram. *'azl* tidak boleh dilakukan tanpa persetujuan perempuan.[241]

238 Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, j. 2, h.52

239 'Alau ad-din Abi Bakar bin Mas'ud al-Kasani, *Badai' asSanai' fi at-Tartibi asy-Syara'i* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), j. 2, h. 334.

240 Malik bin Anas, *Al-Muwattha'* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th. j.2, h. 77.

241 Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, j. 7, h. 23.

Ulama berbeda pendapat mengenai kapan sebuah janin dapat disebut manusia yang berpangkal pada perbedaan cara memahami ayat tentang proses penciptaan manusia yang antara lain ada di QS. al-Mu'minun, 23:12-14.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (٢١) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (٣١) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (٤١)

"*Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. (12) Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). (13) Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha Suci lah Allah, Pencipta Yang Paling Baik.*" (14)

Dalam menjelaskan ayat berikut ini, para ulama juga berpegang pada hadis yang terkait.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَ نْفُخ فِيهِ الرُّوحَ....

"Dari Abdillah berkata Rasulullah Saw menceritakan kepada kami: sesungguhnya penciptaan setiap kalian dikumpulkan dalam perut ibunya selama 40 hari kemudian

menjadi segumpal darah dalam waktu yang sama kemudian menjadi segumpal daging dalam waktu yang sama kemudian diutuslah malaikat lalu meniupkan ruh kepadanya...." (HR. Muslim).[242]

Ayat dan hadis di atas menunjukkan empat tahap penciptaan manusia di dalam perut ibunya, yaitu berupa sperma dan sel telur selama 40 hari, berupa segumpal darah selama 40 hari, dan berupa segumpal daging selama 40 hari, peniupan ruh setelah berusia 120 hari. Hukum aborsi yang diperdebatkan ulama berpangkal pada kapankah dari empat tahapan tersebut.

1. Madzhab Hanafiyah membolehkan aborsi sebelum peniupan ruh (sebelum berusia 120 hari) dalam kondisi bila kehamilan menyebabkan terhentinya air susu ibu yang dibutuhkan oleh bayinya, sementara ayah tidak mampu menyediakan pengganti air susu ibu, atau kondisi kesehatan ibu yang buruk yang mengancam kematiannya sebagaimana telah terjadi pada kehamilan sebelumnya.
2. Madzhab Malikiyah melarang aborsi bahkan sebelum janin berusia 40 hari kecuali aborsi untuk menyelamatkan nyawa ibu.
3. Madzhab Hanabilah membolehkan aborsi sebelum berusia 40 hari, sebagian ulama Hanabilah membolehkan aborsi sebelum 120 hari.
4. Madzhab Syafi'iyah mengharamkan aborsi sebelum 120 hari, adapula yang membolehkan ketika masih berupa nuthfah dan alaqah (80 hari), dan sebagian membolehkan sebelum 120 hari.[243]

Perbedaan pandangan tentang aborsi yang berkembang di kalangan ulama hanyalah terkait dengan aborsi yang dilakukan oleh seorang perempuan yang bersuami, tidak mencakup perempuan yang hamil di luar ikatan perkawinan karena para ulama sepakat bahwa hubungan seksual di luar nikah adalah zina yang hukumnya haram. Aborsi akibat hukumnya adalah haram. Persoalannya adalah kehamilan yang dialami oleh perempuan korban perkosaan dipandang sama dengan kehamilah akibat zina ataukah tidak.

242 Muslim, *Shahih Muslim,* j. 13, h. 100.

243 Maria Ulfah Anshor dan Abadullah Ghalib, *Fikih Aborsi: Review Kitab Klasik dan Kontemporer* (Jakarta: Mitra Inti, FF, FNU, 2004), h. 33-46.

Ketika terjadi maraknya perkosaan yang dialami oleh perempuan-perempuan Muslim Bosnia yang dilakukan oleh tentara Serbia, muncul perdebatan apakah para korban perkosaan ini boleh melakukan aborsi. Menurut Yusuf al-Qaradlawi:

1. Hukum asal dari aborsi adalah haram sejak janin telah bernyawa di rahim sekalipun kehamilan terjadi karena zina.
2. Sebagian ulama membolehkan aborsi sebelum janin berusia 40 hari sebagian lagi sebelum peniupan ruh (120 hari). Namun demikian jika udzur lebih kuat, maka jelas ada keringanan. Jika usia kehamilan belum 40 hari, maka keringan lebih mudah diperoleh.
3. Tidak diragukan bahwa perkosaan terhadap perempuan Muslim merdeka yang dilakukan oleh musuh yang biadab adalah udzur yang sangat kuat bagi seornag Muslimah dan keluarganya yaitu kebencian pada janin tersebut sehingga aborsi diperbolehkan dengan alasan darurat yang mesti dilakukan segera setelah terjadinya perkosaan.
4. Perempuan Musim yang mengalami musibah ini dapat pula memelihara kehamilannya tanpa paksaan untuk menggugurkannya jika dia menghendaki dan anak yang akan dilahirkan adalah anak Muslim.[244]

Fatwa Yusuf al-Qaradlawi sejalan dengan fatwa Majlis Ulama Indonesia No. 4 Tahun 2005 tentang aborsi. Menurut fatwa ini aborsi haram hukumnya sejak terjadinya implantasi blastosis pada dinding rahim ibu (nidasi). Aborsi dibolehkan karena adanya udzur, baik yang bersifat darurat (apabila tidak dilakukan akan menimbulkan kematian atau hampir mati) ataupun hajat (jika tidak dilakukan akan menimbulkan kesulitan besar). Aborsi yang terhitung darurat adalah jika perempuan yang hamil menderita sakit fisik berat seperti kanker studium lanjut, TBC dengan caverna dan penyakit-penyakit fisik berat lainnya yang harus ditetapkan oleh Tim Dokter, atau dalam keadaaan yang mengancam nyawa si ibu. Aborsi dalam keadaan hajat adalah jika janin yang dikandung terdeteksi menderita cacat genetik yang jika lahir kelak sulit disembuhkan, atau kehamilan akibat perkosaan yang ditetapkan oleh Tim

244 Yusuf al-Qaradlawi, *Fatawa Mu'ashirah*(t.tp.: Dar al-Wafa, 1994), j.2, h. 611-612.

yang berwenang yang di dalamnya terdapat antara lain keluarga korban, dokter, dan ulama. Aborsi dalam keadaan hajat harus dilakukan sebelum janin berusia 40 hari. Fatwa MUI juga menegaskan haramnya aborsi akibat zina.

Fatwa MUI ini kemudian dijadikan dasar dalam Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 61 Tahun 2014 tentang Kesehatan Reproduksi. Terkait dengan aborsi, Pasal 31 ayat 1 dan 2 PP ini menyatakan bahwa tindakan aborsi hanya dapat dilakukan berdasarkan indikasi kedaruratan medis atau kehamilan akibat perkosaan. Tindakan aborsi akibat perkosaan hanya dapat dilakukan apabila usia kehamilan paling lama 40 hari.

Fatwa MUI dan PP tentang kesehatan reproduksi di atas menunjukkan beberapa hal:

1. Hubungan seksual yang dialami oleh perempuan korban perkosaan tidak dihukumi zina.
2. Kehamilan yang dialami perempuan korban perkosaan tidak sama hukumnya dengan kehamilan karena zina.
3. Aborsi perempuan korban perkosaan tidak sama hukumnya dengan aborsi yang dilakukan akibat zina.

F. Memahami Ulang Hukuman Cambuk

Sa'id bin Sa'd bin Ubadah menceritakan bahwa di rumah keluarganya terdapat seorang laki-laki kecil yang lemah. Suatu hari laki-laki lemah itu berzina dengan salah satu dari budak-budak wanita milik keluarga mereka. Peristiwa itu kemudian diadukan kepada Rasulullah. Rasulullah menjawab, "Cambuklah dia sebagai *had* perzinaan". Mendengar sabda Rasulullah, keluarga Sa'ad menjawab "Ia lebih lemah dari itu, wahai Rasul". Maksudnya ia tidak akan mampu menerima seratus kali cambuk. Rasulullah kemudian bersabda kembali "Ambillah satu batang kurma yang memiliki seratus lidi dan pukullah ia dengan sekali pukulan". Mendengar solusi yang diberikan itu, keluarga Sa'ad kemudian melaksanakannya[245].

245 Abi al-Fadl Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani, *Bulugh al-Maram min Adillati al-Ahkam* (Bairut: Dar al-Fikr, 1989), h. 259.

Kisah yang mirip juga terjadi pada zaman kenabian Nabi Ayub As yang sedang diuji oleh Allah dengan kemiskinan dan sakit yang parah sehingga kehidupan sang Nabi menjadi tergantung pada pertolongan istrinya. Suatu hari beliau pernah marah besar karena sang istri terlambat memenuhi permintaannya. Dengan membawa makanan, istri Nabi Ayub masuk ke dalam rumah. Nabi Ayub bertanya "Dari mana engkau mendapatkan makanan itu?". Konon istrinya menjawab bahwa ia telah menjual beberapa helai rambutnya. Mendengar itu, Nabi Ayub marah dan bersumpah setelah sembuh nanti akan memukul istrinya dengan tongkat seratus kali. Setelah Nabi Ayub sembuh, kemarahan pada istrinya telah hilang. Ia pun merasa kasihan jika memukul istri yang telah mendampingi dan merawatnya selama ia sakit. Akhirnya Allah memberi jalan keluar agar Nabi Ayub mengumpulkan seikat rumput yang terdiri dari 100 helai dan memukulkannya pada istrinya sekali pukulan. Kisah ini diabadikan dalam Al-Qur'an Surat Shad, 38: 44.

> Dan ambillah dengan tanganmu seikat (rumput), maka pukullah dengan itu dan janganlah kamu melanggar sumpah. Sesungguhnya Kami dapati dia (Ayyub) seorang yang sabar. Dialah sebaik-baik hamba. Sesungguhnya dia amat taat kepada Tuhan-nya.

Dua kisah yang diabadikan dalam Hadis dan ayat al-Qur'an di atas memberikan beberapa pelajaran yang sangat menarik bagi siapapun khususnya bagi pengambil kebijakan hukum. *Pertama*, memberikan hukuman itu harus didasarkan pada keadilan hukum, kebijakan hukum, dan kepastian hukum. *Kedua*, kebijakan dan keadilan hukum harus menjadi acuan utama penghukuman. Kepastian hukum dapat dimodifikasi sedemikian rupa untuk menjamin keadilan dan kebijaksanaan sebagai ruh dan tujuan disyariatkannya hukum. Hadist Nabi di atas menggambarkan bahwa hukuman cambuk tidak harus menggunakan rotan, tetapi bisa menggunakan alat apa saja termasuk mayang kurma. Al-Qur'an secara lahir menjelaskan alat yang boleh digunakan untuk mencambuk, yaitu seikat rumput kering. Hal ini menunjukkan bahwa tujuan mencambuk bukanlah untuk menyakiti apalagi mencederai fisik pelaku kemaksiatan, melainkan untuk mendidiknya agar ia dan juga orang lain tidak melakukan kemaksiatan yang sama. Itulah kebijaksanaan Hukum, hikmah

hukum. Tampa kebijaksanaan, hukum kehilangan ruhnya. Penghukuman, hakim, hukum, dan kebijaksanaan adalah empat mata rantai yang tidak boleh terlepas. Sebab keempatnya berasal dari akar yang sama "*hakama al-hakim hukman hikmatan*" artinya hakim memutuskan hukum dangan bijaksana.

Dalam tafsirnya, al-Alusi menjelaskan perbedaan ulama dalam memahami teks al-Qur'an di atas. Sebagian ulama menyatakan, sekalipun jumlah seratus kali bisa dimodifikasi dengan satu atau dua pukulan, akan tetapi tetap disyaratkan harus menimbulkan rasa sakit untuk menghadirkan efek jera. Sebagian ulama lain mengatakan tidak harus menimbulkan rasa sakit. Demikian pula ulama berbeda pendapat apakah modifikasi hukuman itu khusus untuk Nabi Ayub, ataukah itu berlaku umum sepanjang waktu. Asy-Syafi'i, Abu Hanifah, dan Zufar berpendapat bahwa modifikasi itu tidak khusus bagi Nabi Ayub, tetapi juga petunjuk bagi semua manusia. Jika seseorang bersumpah untuk memukul istrinya 100 kali kemudian ia memodifikasinya dengan satu cambukan dengan 100 helai rumput, maka ia telah dianggap melaksanakan sumpah itu.[246]

Kisah di atas juga memberikan teladan yang baik bagaimana bunyi *harfiyah* teks harus ditautkan dengan tujuan syariah *(maqhasid asy-Syariah)*). Bunyi *harfiyah* teks al-Qur'an menyatakan bahwa hukuman cambuk pelaku zina adalah seratus kali. Akan tetapi ketika cambuk seratus kali itu justru membahayakan dan tidak mencerminkan rasa keadilan, maka praktek cambuk bisa dimodifikasi sejalan dengan tujuan syari'at cambuk. Oleh karena itulah, Rasulullah Saw tidak memerintahkan mencambuk seratus kali, dan Nabi Ayub tidak melakukan pukulan seratus kali, melainkan sekali yang secara simbolik terhitung seratus kali. Hal ini juga menampik pandangan yang menyatakan bahwa teks yang mempunyai petunjuk yang pasti *(qath'iyy ad-dalalah)* tidak bisa menjadi medan ijtihad untuk menghubungkan nilai-nilai yang terdapat di dalamnya dengan kebutuhan dan kemaslahatan manusia. Memang, angka 100 adalah pasti *(qath'i)* dan tidak berubah, tetapi bagaimana menjalankan sesuatu sebanyak 100 kali itu masih menyediakan ruang *ijtihad*.

246 Mahmud Syihabuddin Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir Al-Qur'ani al-Adhim wa as-Sab'i al-Matsani* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), j. 17, h. 257.

Dalam bahasa ushul fikihnya *ijtihad bi takhriji al-manath* bisa terhenti ketika *nash qath'i* tidak lagi dapat diotak-atik, tetapi *ijtihad bi tahqiqi al-manath* dari hukum hasil *ijtihad bi tahkriji al-manath*, masih membutuhkan ruang *ijtihad* untuk membumikannya dalam konteks yang tepat.

Upaya yang dilakukan Nabi sesungguhnya tidak hanya memodifikasi jenis hukuman, melainkan juga mengupayakan bagaimana sebisa mungkin hukuman fisik itu dihindarkan dan cukup melakukan pertaubatan individu dan sosial pada Allah. Abu Hurairah mengisahkan, suatu hari ketika Rasul berada dalam Masjid, datanglah seorang muslim dan memanggil Nabi "Ya Rasulullah, aku telah berzina". Mendengar pengakuan itu, Rasulullah berpaling. Laki-laki itu kembali bergeser menghadap Nabi dan kembali berkata, "Ya Rasulallah, saya telah berzina". Rasulullah kembali berpaling. Pengakuan dan pengabaian itu terjadi berulang sampai empat kali. Melihat Rasullah selalu menolaknya, laki-laki itu kemudian bersaksi sebanyak empat kali bahwa ia telah melakukan zina. Mendengar kesaksian itu, Rasulullah bertanya, "Apakah engkau gila?". Laki-laki itu menjawab, tidak. Rasul kembali bertanya, "Apakah engkau telah menikah?". Ia menjawab, iya wahai Rasul. Ibnu Abas juga meriwayatkan ketika Ma'iz bin Malik datang kepada Nabi, dan mengaku berzina, Nabi bertanya kepadanya: "Barangkali engkau hanya menciumnya, atau barangkali kau hanya menindihnya, atau barangkali engkau hanya melihatnya?". Laki-laki itu menjawab, "Tidak, saya benar-benar berzina. Ketika laki-laki itu mengatakan "tidak" atas pertanyaan Rasul, Rasulullah kemudian memerintahkan sahabat untuk merajamnya (HR. Bukhari).[247]

Pertayaannya adalah mengapa Rasulullah memalingkan wajahnya dan tidak mengindahkan pengakuan laki-laki itu bahkan sampai empat kali, mengapa ketika laki-laki telah mengakui sebanyak empat kali, Rasulullah masih bertanya keadaan kejiwaannya dan kondisi sosialnya, mengapa Rasulullah masih mengecek kemungkinan laki-laki tersebut hanya menciumnya, hanya menindih, dan atau hanya melihat. Ada beberapa pesan utama dibalik sikap Rasulullah Saw tersebut. *Pertama,* Rasulullah ingin mengingatkan bahwa

247 Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani,* j. 17, h. 257.

perbuatan maksiat seharusnya tidak diungkap diruang publik, melainkan cukup dibisikkan direlung hati antara ia dengan Allah. *Kedua*, kondisi kejiwaan dan situasi sosial harus menjadi pertimbangan penghukuman. *Ketiga*, anjuran untuk menarik kembali pengakuan bahwa ia telah melakukan perbuatan maksiat, khususnya kemaksiatan yang berhubungan dengan hak-hak Allah. Rasulullah dengan demikian secara tidak langsung juga melarang segala sesuatu yang bertentangan dengan pesan-pesan utama dalam hadis tersebut. Rasulullah melarang perbuatan maksiat diungkap keruang publik, baik oleh pelakunya dan apalagi oleh orang lain sebagaimana seringkali terjadi di masyarakat Muslim yang ingin menerapkan syari'at Islam. Dengan demikian menjadi jelas bahwa Rasulullah melakukan *ijtihad istislahi* untuk menyatukan antara bunyi harfiah teks dengan cita kemaslahatah sebagai ruh dan nyawa dari sebuah teks. Rasulullah telah memberikan contoh bagaimana mendialogkan terus-menerus antara teks dengan kemaslahatan manusia, antara teks dan konteks kebutuhan umat.

Saat ini, umat muslim dihadapkan pada dunia yang telah bergerak sangat cepat dari satu peradaban ke peradaban yang lain, peradaban ilmu pengetahuan, peradaban teknologi, peradaban budaya, peradaban politik, peradaban ekonomi dan peradaban kemanusiaan secara umum. Arus globalilasi dan modernisasi yang berhembus dari dataran Eropa telah memunculkan sikap beragama yang beragam khususnya dalam komunitas muslim. Modernitas yang ditandai dengan mengemukanya isu-isu demokrasi, kesetaraan gender, pluralisme, sekularisme, toleransi, kebebasan beragama dan tidak beragama dan isu-isu kontemporer lainnya telah mengusik doktrin-doktrin agama yang telah diterima dan diyakini sebagai kebenaran. Isu-isu modernitas benar-benar telah membuat komunitas muslim terlebih muslim tradisionalis-fundamentalis untuk merenungkan ulang doktrin-doktrin keagamaan yang telah mereka yakini berabad-abad lamanya. Di Indonesia perbenturan doktrin agama dengan modernitas telah melahirkan corak dan sikap keberagaman yang beragam seperti gerakan pembaharuan model revivalis pra-modernis, modernisme klasik, revivalisme pasca-modernisme, neo-modernisme, neo-fundamentalisme disatu sisi, dan perkembangan bentuk pemikiran sosial-keislaman seperti Islam rasional, Islam peradaban dan Islam transformatif

disisi lain. Keragaman ini juga menunjukan bagaimana respon Islam dan sekaligus upaya modifikasi Islam terhadap isu modernitas.[248]

Terlepas dari itu semua, umat Islam saat ini, yang hidup di abad ini, wajib melakukan *ijtihad* kembali untuk membumikan teks-teks agama, nilai-nilai dan prinsip-prinsip agama bukan hanya dalam konteks keindonesian, tetapi juga konteks dunia modern. *Ijtidad*, sebagaimana dituturkan al-Qaradlawi, bukanlah merobohkan dan meninggalkan tangga-tangga keilmuan yang telah dibangun bersusah payah ratusan bahkan ribuan tahun oleh generasi-generasi terbaik sebelumnya. Ijtidad baru bukanlah mengabaikan produk-produk tafsir ulama dan bukan pula melemparkan pemahaman dan tafsir ulama terhadap kitab-kitab hadis. *Ijtihad baru adalah memperbarui anak-anak tangga yang telah rapuh dan menambah anak-anak tangga baru untuk mencapai ketinggian dan keunggulan peradaban demi menciptakan kemaslahatan dan kebaikan manusia.* Menurut al-Qaradlawi, *ijtihad* yang dimaksudkan saat ini adalah *ijtihad* yang bernaung dalam prisnsip-prinsip berikut:

1. memahami, merenungkan, dan memikirkan kembali produk-produk fikih (dalam artinya yang luas) yang sangat kaya dari berbagai madzhab manapun, terlebih-lebih pendapat-pendapat sahabat dan tabi'in, untuk memilih pendapat mana yang lebih relevan dengan kebutuhan manusia,
2. kembali kepada sumber-sumber agama dan memahaminya secara cerdas dan mendalam dibawah naungan *maqhashidu asy-Syariah,*
3. melakukan ijtihad dalam maslah-masalah baru yang belum terjadi sebelumnya dan belum pernah dikenal oleh fuqaha' masa lalu, dengan mengacu pada nilai-nilai dan prinsip-prinsip yang telah digariskan oleh teks-teks agama, yaitu al-Qur'an dan Sunnah. Sebab hanya di dalamnya ada solusi atas seluruh problem kemanusian dan ada obat atas seluruh penyakit yang menghinggapi fisik terutama hati manusia.[249]

Persoalannya, seringkali umat Islam tidak cermat dan tidak utuh di

248 Ciri-ciri gerakan ini dapat dilihat lebih lanjut dalam Bhudi Munawar Rahman, Islam Pluralis, h. 436-437.

249 Yusuf al-Qaradlawi, *Syari'at al-Islam,* h. 78.

dalam memahami teks. Sebagai contoh persoalan apakah orang yang pindah agama wajib di hukum mati? sebagian ulama menyatakan wajib, dan sebagian yang lain mengatakan wajib pada laki-laki, dan tidak wajib bagi perempuan sebagaimana pendapat Abu Hanifah. Pandangan pertama didasarkan pada satu hadis *"Barangsiapa mengganti agama, maka bunuhlah"* (HR. Bukhari).[250] Akan tetapi, pandangan pertama ini mengabaikan dua hadis lain yang mensyaratkan hukum bunuh bagi murtad hanya jika ia meninggalkan *jama'ah (al-mufariqu li al-jama'ah*) dan memerangi Allah dan Rasul-Nya *(rajulun yakhruju mi al-islam fayuharibullaha wa rasulahu*).[251]Padahal secara tekstual, jika ketiga hadis itu digabungkan dengan menggunakan teori *hamlu al-mutlaq ala al-muqayyad*, maka akan lahir kesimpulan hukum "Seorang yang pindah agama (*murtad*) dihukum bunuh hanya jika ia memerangi umat islam". Ini artinya, jika seorang keluar dari Islam karena ia meragukan keimanannya, bukan karena tujuan menjadi memata-mata dan memerangi umat Islam, maka ia tidak boleh dibunuh. Pandangan yang menyatakan bahwa pelaku *riddah* dibunuh secara *mutlaq* adalah kekurangutuhan di dalam memahami teks, khususnya teks hadis dan terlebih-lebih teks al-Qur'an. Jadi sesungguhnya problem umat Islam bukan hanya ketidakmampuan mendialogkan teks dengan konteks, tetapi seringkali justru ketidaksempurnaan di dalam memahami (beberapa) teks.

Al-hasil, hukuman cambuk sekalipun dinyatakan dalam teks *qath'i*, akan tetapi masih terbuka ruang *ijtihad* untuk menetapkan bagaimana mekanisme pelaksanaannya, syarat-syaratnya, dan tujuannya sesuai dengan konteks zamannya sebagaimana dicontohkan oleh Rasulullah Saw. Pemahaman yang utuh dalam arti memahami keseluruhan teks-teks agama yang berbicara dalam satu topik tertentu dan mempertautkannya dengan kemaslahatan, menjadi suatu hal yang tidak dapat ditawar untuk menuju Islam yang betul-betul membawa rahmat bagi semesta alam.

250 Ibu Hajar, *Bulugh al-Maram,* h. 255.

251 Ibnu Hajar, *Bulugh al-Maram,* h 245.

Bab VII

Penutup

A. Kesimpulan

Syariat adalah sebuah konsep yang mengalami perkembangan signifikan. Al-Qur'an menggunakan istilah ini dalam arti yang sangat umum, yaitu ajaran Allah yang dibawa oleh setiap rasul sehingga ada syariat Musa As, syariat Isa As sebagaimana ada pula syariat Muhammad Saw. Syariat kemudian juga dipahami sebagai ajaran yang dibawa oleh Rasulullah Saw, meliputi ajaran tauhid (*al-ahkam al-i'tiqadiyah*), ajaran moral (*al-ahkam al-khuluqiyah*), ajaran terapan (*al-ahkam al-amaliyah).* Ketiga aspek syariat ini terjalin berkelindan di mana tauhid tidak boleh dilepaskan dari akhlak dan hukum, akhlak tidak dilepaskan dari tauhid dan hukum, dan hukum terikat dengan akhlak dan tauhid. Perkembangan selanjutnya adalah syariat identik dengan salah satu aspeknya saja yaitu hukum (fikih), yang terlepas dari konsep tauhid dan akhlak. Tidak jarang syariat juga sering diidentikkan dengan hukum pidana yang sesungguhnya menjadi bagian dari hukum Islam, bahkan identik dengan *Qishas* dan *Hudud* yang sebenarnya menjadi bagian dari hukum pidana Islam.

Perkembangan makna istilah syariat ini mempunyai pengaruh pada kesadaran masyarakat Muslim dalam memaknai istilah penerapan Syariat Islam atau syariat yang dibawa oleh Rasulullah Muhammad Saw. Penerapan Syariat Islam dengan menekankan aspek tertentu, misalnya aspek hukum dengan mengabaikan aspek tauhid dan akhlak menyebabkan kepincangan, terutama jika yang diabaikan adalah akhlak para penguasa. Penerapan hukum Islam menjadi tajam, tegas, dan tak kenal ampun kepada masyarakat lemah, namun tumpul dan penuh pemakluman pada penguasa yang mengendalikan penerapan hukum tersebut beserta kroni-kroninya. Perempuan dan

masyarakat miskin menjadi kelompok sosial yang sangat rentan di berbagai negara yang menerapkan hudud dengan mengabaikan pentingnya akhlak dan komitmen tauhid yang sesungguhnya menuntut perlindungan atas kelompok lemah *(dhu'afa)* dan yang dilemahkan *(mustad'afin)*.

Kajian tidak membedakan secara spesifik makna Syariah dan fikih, melainkan memberikan informasi bahwa apa yang terkadang disebut Syariah yang tidak dapat ditawar hakikatnya adalah hasil pemahaman ulama (fikih) yang sangat terikat dengan ruang dan waktu dimana pemahaman itu lahir. Kajian ini sekaligus menegaskan bahwa baik Syariah dalam arti luas maupun syri'ah dalam dalam arti sempit (fikih) masih membuka ruang untuk selalu di *ijtihadi*, baik *ijtihad bi tahriji al-manat* terlebih-lebih *ijtihad bi tahqiqi al-manat*.

Sistem pemerintahan demokrasi menghendaki dukungan publik untuk merengkuh kekuasaan. Di negara-negara berpenduduk Muslim, tentu saja Syariat Islam menjadi sesuatu yang cukup efektif untuk meraih dukungan ini. Sentimen agama yang kuat menyebabkan rakyat terutama, masyarakat lemah, pada umumnya memberikan dukungan,baik dengan suka rela maupun dengan iming-iming kesejahteraan. Sayangnya setelah dukungan diberikan dan hukum pidana Islam pun diterapkan, maka alih-alih menjadi prioritas untuk mendapatkan kesejahateraan, mereka justru menjadi kelompok paling rentan atas penerapan Syariat Islam yang tebang pilih. Sebaliknya motif politik yang lebih kuat daripada kesadaran tauhid dan keluhuran akhlak (moralitas Islam) menyebabkan penerapan Syariat Islam termasuk *Hudud* menjadi tumpul di hadapan penguasa yang memegang kendali, dan juga terhadap para kroninya.

Posisi hukum pidana Islam (*jinayah*), khususnya di sebuah negara bangsa yang sudah mempunyai sistem hukum perdata maupun pidananya sendiri, seringkali menjadikan entitas hukum pidana Islam terlepas dari falsafah hukum negara tersebut yang terjalin berkelindan dengan sistem negara demokrasi. Akibatnya adalah posisi perempuan yang telah mendapatkan pengakuan dalam sistem hukum modern, baik sebagai saksi maupun hakim, kembali pada posisi rendah karena tidak diakui sebagai hakim, diakui sebagai saksi hanya separo dari laki-laki, bahkan kadang tidak diakui sama sekali. Demikian pula perempuan yang telah mendapatkan perlindungan sebagai

korban perkosaan dalam hukum positif negara modern dapat kembali dipandang sebagai pelaku zina karena cara pandang peremuan sebagai sumber fitnah, lemahnya posisi perempuan sebagai saksi korban, dan karena proses pembuktian yang sulit.

Di samping terlepas dari falsafah hukum negara, penerapan hukum pidana Islam khususnya di negara bangsa yang telah mempunyai sistem hukumnya sendiri juga terlepas dari dari falsafah hukum Islam. Akibatnya adalah hukuman diterapkan dengan tujuan tegaknya hukum itu, bukan kesejahteraan masyarakat (kemaslahatan umat). Penerapan hukuman potong tangan bagi pencuri misalnya, terlepas dari sistem jaminan ekonomi dalam Islam melalui pengelolaan harta umat dalam bentuk zakat, infak, sedekah yang dapat mencegah seseorang mencuri karena kelaparan. Demikian pula hukuman bagi pezina juga terlepas dari sistem perkawinan dan keluarga dalam Islam yang menempatkan suami-istri, dan orangtua-anak dalam posisi setara dan adil sehingga mungkinkan masyarakat memenuhi kebutuhan seksual secara halal, sehat, dan bermartabat.

Hukum pidana Islam di sebuah negara modern diperlakukan dengan prosedur yang sama dengan layaknya dengan undang-undang. Ia diusulkan, diperdebatkan oleh anggota parlemen, kemudian harus disetujui baik oleh ketua parlemen maupun oleh pemerintah. Jika hukum jinayat pada masa lampau dirumuskan oleh para *fuqaha* yang kompeten dan mereka mempunyai pandangan yang beragam, termasuk dalam hak *hudud* sebagaimana ditunjukkan oleh buku ini, maka keputusan akhir hukum pidana Islam dalam bentuk kanun, enakmen, ordonansi, undang-undang bukan berada di tangan para ahli hukum Islam, melainkan di tangan para politisi yang duduk di parlemen. Para ahli hukum Islam baik yang berasal dari pesantren maupun perguruan tinggi Islam hanya mempunyai wewenang untuk memberikan masukan. Sebagaimana watak sebuah undang-undang, maka hukum pidana Islam yang disahkan sebagai hukum positif tidak mengakomodir perbedaan pandangan yang berkembang di kalangan *fuqaha* klasik maupun sarjana hukum kontemporer. Undang-undang hanya mengakomodir satu pandangan tertentu demi kepastian hukum.

Penerapan *hudud* di negara-negara Muslim dewasa ini mempunyai pola

hukum yang sama karena rujukan perumusan hukum pidana Islam dalam bentuk kanun mempunyai rujukan yang sama, yaitu rumusan yang telah dilakukan oleh para ahli hukum Islam klasik (Fuqaha). Problem-problem yang dihadapi pun serupa, yakni proses perumusan yang sepi dari partisipasi publik, meniadakan perbedaan pendapat demi kepastian hukum, prosedur pengadilan yang tidak berjalan dengan baik, dan mekanisme pengampunan dan pertaubatan individual dan sosial yang tidak diberi ruang, serta sistim perlindungan korban yang minim. Akibatnya pun sama, *hudud* bukan hanya bagaikan pisau yang tajam ke bawah (rakyat) tapi tumpul ke atas (penguasa), tetapi juga seringkali tidak sejalan dengan prinsip-prinsip islam dan *maqhasidu asy-Syariah*. Tentu saja ini bertentangan dengan spirit *hudud* yang sejatinya merupakan hukuman maksimal yang diprioritaskan pada pelaku kejahatan kakap dan pada umumnya dilakukan oleh para penguasa negeri baik di bidang politik, ekonomi, budaya, maupun lainnya. Apalagi jika penerapan *hudud* justru mengorbankan kembali pihak yang menjadi korban dalam sebuah kejahatan sebagaimana kerap terjadi pada korban perkosaan dan para lawan politik penguasa.

Penerapan hukum pidana Islam di negara-negara yang menerapkan hukum Islam secara penuh mempunyai dinamikanya sendiri. Sebagai sebuah undang-undang, hukum pidana Islam tidak bisa dilepaskan dari sistem hukum yang ada di negara tersebut. Secara hierarki, undang-undang berada di bawah konstitusi negara, termasuk undang-undang pidana Islam. Di sebuah kesultanan Islam, undang-undang pidana memberikan posisi istimewa pada penguasa. Di sebuah kerajaan Islam yang memberikan wewenang penyelesaian kasus hukum para hakim yang ditunjuk oleh Raja sehingga secara psikologis sulit bagi hakim untuk memutuskan hukuman pada raja dan keluarganya meskipun mereka bersalah. Relasi kuasa dalam penerapan hukum pidana Islam menunjukkan kecenderungan yang sama di berbagai tempat meskipun idealnya hukum Islam tidak pandang bulu, namun dalam realitasnya tidak demikian. Bedanya hanyalah dalam kerajaan atau kesultanan kelompok yang mendapatkan perlakuan istimewa bersifat stagnan, sedangkan di negara demokrasi kelompok tersebut terus berganti seiring dengan pergantian penguasa.

Tiga kelompok masyarakat yang rentan dalam penerapan Syariat Islam secara tebang pilih adalah masyarakat miskin yang tidak mempunyai akses pada keadilan, perempuan yang cenderung diperlakukan secara diskriminatif, lawan politik para penguasa, dan para kelompok minoritas lainnya. Hal ini memicu kembali Ikhtiar pemahaman ulang konsep hudud oleh para sarjana Muslim modern yang sebetulnya telah banyak dilakukan sebelumnya oleh ulama klasik. Namun sayangnya kajian tentang hukum pidana Islam maupun Ikhtiar pemahaman ulang para fuqaha klasik dan sarjana modern ini kurang mendapatkan perhatian, khususnya di negara-negara yang tidak menerapkan Syariat Islam. Padahal begitu Syariat Islam diterapkan secara formal, maka kesempatan memperdebatkannya dengan kepala dingin telah lewat.

Tantangan penerapan *hudud* di negara dan masa modern adalah adanya keyakinan bahwa *hudud* merupakan hukum yang langsung diatur oleh Allah Swt dan Rasulullah Saw. Faktanya sebagaimana ditunjukkan oleh buku ini, *hudud* merupakan konsep yang terus dikontestasi sehingga mengandung banyak unsur yang diperdebatkan. Al-Qur'an sendiri tidak mengkhususkan kata *hudud* pada hukum-hukum pidana sebagaimana didefinisikan dalam fikih. Bahkan dalam ayat-ayat tentang pencurian, *hirobah*, zina, dan *qadzaf* yang disepakati sebagai *hudud*, al-Qur'an tidak menggunakan kata *hudud*. Sebaliknya hudud digunakan oleh al-Qur'an untuk aturan yang berkaitan dengan perkawinan, waris, dll. yang masuk dalam kategori hukum perdata.

Fakta bahwa *hudud* terus diperdebatkan menunjukkan bahwa ada ruang untuk pemahaman ulang termasuk pemahaman ulang dalam perspektif kemanusiaan di mana *hudud* dipandang sebagai respon atas cara penghukuman yang ada di kalangan masyarakat Arab ketika turunnya al-Qur'an. Jadi *hudud* bukanlah sesuatu yang baru diperkenalkan oleh al-Qur'an melainkan sebagai respon atas tradisi masyarakat Arab dalam mengatasi kasus pembunuhan, pelukaan, dan kejahatan pidana lainnya. Ayat-ayat lain yang juga bermaksud merespon kondisi faktual masyarakat Arab ketika itu adalah ayat tentang perbudakan, poligami, waris, pemukulan istri, dll yang telah banyak diulas di buku lain. Dalam bahasa lain, al-Qur'an tidak membawa syariat baru melainkan mengaturnya agar sejalan dengan prinsip-prinsip universal dan sejalan dengan kebutuhan masyarakat islam ketika itu.

Pendekatan kontekstual terhadap ayat-ayat ini, dan juga ayat-ayat tentang *hudud* akan menunjukkan bahwa praktek yang terjadi di Arab bukanlah dimaksudkan sebagai kondisi ideal yang universal melainkan sebagai kondisi ideal yang bersifat temporal yang mengandung pesan ideal universal berupa memanusiakan manusia (*ta'nisul insan*) atau memperlakukan manusia secara bermartabat (*takrim insaniyatil insan*).

Sebagaimana ayat-ayat tentang perbudakan dipahami memiliki pesan utama mewujudkan kesetaraan manusia melalui pembebasan budak, dan pesan utama ayat poligami adalah menegakkan keadilan dalam keluarga yang justru sulit diwujudkan dalam poligami, maka ayat-ayat tentang hudud juga bisa dipahami sebagai ayat-ayat yang memiliki pesan utama untuk mewujudkan tatanan yang adil dan memanusiakan. Lebih lanjut hal ini bisa berarti bahwa ketika kondisinya telah memungkinkan, apalagi ketika sebaliknya praktek perbudakan, poligami, *qishas*, dan *hudud* justru dipenuhi dengan ketidakadilan, maka prinsip keadilan yang menjiwai semua ajaran tentang hal ini harus dipertahankan meskipun dengan cara yang berbeda sebagaimana terjadi pada perbudakan yang kini tidak diakui lagi di kalangan masyarakat Muslim.

Satu hal yang penting untuk diperhatikan adalah pilihan sistem hukum apapun, baik sistem hukum hasil pemikiran sungguh-sungguh yang bersumber pada teks-teks agama secara langsung, maupun bersumber dari pergulatan pengalaman dalam penegakan keadilan, atau bersumber dari kedua-duanya mesti menjamin kesejahteran masyarakat secara umum, dirumuskan melalui proses yang adil, dan ditegakkan secara berwibawa.

B. Rekomendasi

Berdasarkan hasil temuan penelitian ini, berikut disampaikan beberapa rekomendasi sebagai berikut:

1. Mendorong dilakukannya penelitian dan kajian tentang konsep *hudud* secara interdisipliner, baik terkait konsep maupun prakteknya. Kebutuhan ini sudah sangat mendesak karena gelombang penerapan hukum pidana Islam yang mengarah pada penerapan *hudud* telah sampai di Indonesia, yaitu di Provinsi Aceh. Kajian ilmiah atas topik ini cukup mendesak agar

bisa dilakukan dengan hati dan kepala yang dingin dan dilakukan secara akademis yang mengedepankan kejujuran dan keterbukaan.

2. Menjadikan kajian-kajian akademis interdisipliner sebagai dasar untuk menyikapi perkembangan penerapan hukum pidana Islam secara arif dan bijaksana serta menjadikan konstitusi negara sebagai dasar penyikapan dan perlindungan masyarakat dari beragam bentuk diskriminasi, baik atas nama hukum negara maupun hukum agama.
3. Mendorong gerakan perempuan untuk memberikan perhatian secara khusus pada kasus-kasus diskriminasi atas nama agama terkait dengan penerapan *hudud* di berbagai negara agar bisa memberikan data pada pemerintah sebagai dasar untuk menyikapi perkembangan masalah ini di Indonesia.
4. Mendorong negara untuk melakukan kajian dan dialog terus menerus dengan muslim progresif tentang sistem hukum dan penghukuman untuk menemukan konsep sistem hukum dan hukuman yang adil, bijaksana dan manusiawi.
5. Negara perlu melihat bahwa hukuman mati (*qishas*), *hudud*, *rajam* dan *ta'zir* sebagai salah satu *wasilah* atau media untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan sosial masyarakat. Dengan demikian jika hukuman-hukuman itu justru bertentangan dengan nilai-nilai keadilan dan kemanusian serta melanggar hak-hak dasar manusia, maka seharusnya negara (sebagai wakil tuhan, sebagai wakil masyarakat) menacari jalan lain hukuman yang dapat membawa pada kemaslahatan.

Daftar Glosari

'Iffah : Secara bahasa *'iffah* berarti menjauhkan diri dari segala sesuatu yang tidak halal dan tidak baik". Orang yangang memiliki sifat ini disebut 'afif, yaitu orang yang menjauhkan dirinya dari perbuatan yang tercela, tidak terpuji, tidak terhormat dalam pandangan Syariah. (*al-taufiq 'ala muhimmat al-ta'arif*)

'Uqubah: Secara bahasa bermakna dampak atau akibat. Dalam kontek hukum pidana islam, uqubah adalah sanksi baik fisik, psikis, atau harta yang ditimpakan atas orang yang melakukan pelanggaran atau tidak menunaikan kewajiban.

'Urf: Secara bahasa 'urf berasal dari kata arafa yang berarti mengenal. Sedang dalam disiplin Usul Fikih, 'urf searti dengan ma'ruf yaitu tradisi atau adat istiadat yang telah berlaku dan dikenal dengan baik dalam komunitas tertentu baik secara personal maupun kolektif.

'Usyr: memiliki dua acuan makna. Pertama, kadar zakat yang diambil dari pertanian dan kekayaan alam selain pertanian. Kedua, cukai (dalam perdagangan) yang dikenakan kepada orang-orang kafir.

Ahlul Hisbah: adalah sekelompok orang yang dilantik oleh pemimpin Negara (imam) untuk mengurusi kepentingan rakyat, mulai persoalan dari keseimbangan pasar, kedaulatan hukum negara, sampai usaha mempertahankan kesatuan. (*ma'alimul qurbah fi ahkam al-hisbah*)

Al Hasad: Iri dengki, yaitu mengangankan dan mengupayakan bagaimana nikmat yang diperoleh orang lain segera lepas dari tangannya.

Al Hiqd: hasrat seseorang untuk membalas perlakukan yang tidak disenanginya, atau prasangka buruk terhadap orang lain sebagai akibat dari permusuhan (*Ta'rifat*).

Al Kibr: adalah sifat dimana seorang yang memilikinya senantiasa ingin memamerkan ketinggian harkat dan martabatnya. sifat ini baik dan terpuji jika melekat pada Allah dan merupakan sifat tercela jika melekat pada hamba-Nya. (*al-Furuq al-lughawiyah*)

Al Kidzbu: dusta yaitu ketidaksesuaian antara apa yang diucapkan dan yang diyakini dengan fakta. (*Jam'ul Jawami'*)

At-Takabbur: menilai diri sendiri lebih besar dan lebih mulia daripada orang lain. (*al-tauqif 'ala muhimmat al-ta'rif*)

Ayat Madaniyyah: adalah ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan pasca hijrah Nabi walaupun ayat tersebut turun di luar Madinah.

Ayat Makiyyah: adalah ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan sebelum Nabi berhijrah ke Madinah.

Azali: entitas yang tidak diawali dengan ketiadaan, atau yang tidak pernah tidak ada (*Ta'rifat*).

Dhihar: seoranga suami mempersamakan isterinya dengan perempuan yang haram dinikahi untuk selamanya. (*mughiny al-Muhtaj*)

Fahisyah: perbuatan yang sangat buruk dan keji. Dalam al-Qur'an kata fakhisyah digunakan antara lain untuk menyebut perbuatan zina, dan sodomi (*al-Kasyyaf*).

Fikih: aturan-aturan praktis (*al-ahkam al-'amaliah*) yang mengatur perilaku dan tingkah laku mukallaf, mulai dari peribadatan, pernikahan, transaksi, dan seterusnya yang digali dari teks-teks al-Qur'an dan as-Sunnah atau dari prinsip-prinsip umum dan tujuan Syariah .

Fujur: durhaka, yaitu keadaan jiwa seseorang yang menyebabkannya melakukan hal yang bertentangan dengan aturan syariat dan kehormatan.

Fuqaha: bentuk plural dari faqīh, yaitu orang yang memiliki keahlian dan pengetahuan yang mendalam dalam bidang fikih.

Ghairu Muhsan: orang yang tidak memenuhi syarat untuk dikenakan hukuman dari perzinaan atau hukuman dari menuduh zina.

Ghanimah: adalah harta orang musyrik yang dirampas tentara-tentara muslim dalam suatu peperangan.

Haqqul Adami: secara bahasa bermakna hak individu. dalam kontek fikih yang *haqqul adami* hukum-hukum syar'i yang bertujuan memelihara dan mewujudkan kemaslahatan individual secara khusus. Antonimnya adalah *Haqqullah*.

Hayawaniyyah: sifat kebinatangan, prilaku atau otau orang yang bertindak seperti binatang.

Hirabah: secara bahasa berarti merampok atau menyamun. Secara istilah adalah intimidasi langsung dan terang-terangan untuk merampas harta atau membunuh di suatu tempat yang sepi. (*badai' al-shanai'*)

Hudud: adalah sekumpulan sanksi/hukuman yang jenis dan ukurannya telah ditentukan dan ditetapkan syariat atas beberapa tindak kriminal tertentu.

Iddah: secara bahasa bermakna masa menunggu, yaitu masa menunggu dimana seseorang perempuan tidak boleh menikah dengan laki-laki lain setelah perceraian atau kematian suaminya.

Ihshan: secara bahasa hampir semakna dengan 'iffah yaitu upaya seseorang untuk menjaga kehormatan dirinya dari hal-hal yang dilarang Syariah. seorang yang memiliki sifat ihshan disebut *muhshan* dalam konteks tuduhan perzinahan, seorang penuduh hanya bisa dihukum jika si tertuduh zina dalam keadaan *mukhshan (terpelihara dari perbuatan tercela)*.

Ijma': kemufakatan hukum atau konsesus hukum dari semua mujtahid pasca wafatanya Rasulullah saw..

Ijtihad Istishlahi: ijtihad(menggali hukum fikih) yang bertumpu pada *maqāsid al-syari'ah*, yakni tujuan umum dari pensyariatan hukum Islam.

Ijtihad bi tahriji al-manat: adalah ijtihad yang berpusat pada upaya menggali pesan-pesan, makna-makna atau hukum yang tersembunyi di balik teks-teks al-Qur'an dan *as-sunnah shahihah***.**

Ijtihad bi tahqiqi al-manath: adalah ijtihad yang berupaya membumikan,

menyambungkan dan mendialogkan pesan-pesan dan makna-makna yang telah digali melalui *ijtihad bi tahriji al-manath*, dalam konteks kekinian dan kedisinian.

Ikhtilat: Percampur-bauran antara satu benda dengan benda lain. Dalam pembahasan hubungan laki-laki dan perempuan, istilah ini bermakna percambur-bauran laki-laki dan perempuan dalam satu tempat sehingga sulit terbedakan mana yang laki-laki dan mana yang perempuan.

Irtidad/Riddah: keluar dari Islam**,** yang disebabkan dari perkataan atau perbuatan yang secara tegas mengeluarkan diri dari keislamannnya. (*Tuhfat al-Fuqaha'*)

Istihsan: secara bahasa bermakna "memandang lebih baik". Dalam disiplin usul fikih *istihsan* adalah meninggalkan *qiyas jali* dengan mengambil *qiyas khafi*, atau memilih hukum *juz'iy* dan meninggalkan hukum *kulli*, karena ada pertimbangan kemaslahatan yang hendak dicapai dengan *qiyas khafi* dan hukum *juz'iy* tersebut.

Istiqra': secara bahasa berarti "penelitian induktif" , yaitu pengamatan terhadap hal-hal partikular untuk ditarik kesimpulan universal.

Jarimah: larangan-larangan syariat yang oleh Allah swt diancam dengan hukuman had atau ta'zir. *Jarimah* lebih umum daripada *jinayah*. (*al-Ahkam al-Sulthaniyah;*)

Jinayah: tindakan yang membahayakan terhadap kekayaan (harta) , badan, atau kehormatan orang lain. Dalam fikih kekinian, jinayah seringkali diterjemahkan dengan hukum pidana islam.

Kaffarat: adalah tebusan yaitu suatu tindakan baik itui badah individu atau ibadah sosial tertentu yang diwajibkan syariat untuk menebus dosa tertentu. Ibadah individu seperti puasa dua bulan berturut-turut sebagai tebusan senggama dibulan ramadhan ibadah sosial seperti memerdekaan budak sebagai tebusan sumpah yang diingkari, dan lain-lain.

Khamer: minuman keras yang dibuat dari perasaan anggur.

Kharaj: memiliki dua acuan makna. Pertama, hasil dari suatu barang baik

berupa barang juga maupun manfaat. Kedua, pajak tanah yang wajib dibayar oleh orang kafir di mana tanahnya adalah bagian dari suatu kawasan atau daerah yang ditaklukkan secara paksa atau kawasan yang mengadakan perdamaian dengan negara penakluknya.

Li'an: adalah sumpah yang dilakukan oleh suami atau istri untuk menghindarkan dari hukum had karena telah menuduh pasangannya melakukan zina isi sumpah itu adalah membenarkan tuduhannya dan menuduh pasangannya telah berbohong, yang diucapkan sebayak empat kali, dan dalam kali yang kelima disertai kemurkaan dan laknat Allah atas keduanya jika ia berbohong.

Liwath: penetrasi batang kemaluan laki-laki ke dalam anus laki-laki atau perempuan, atau yang umumnya dikenal dengan sodomi. (*Nihayat al-Muhtaj*)

Mafsadat: kerusakan atau akibat buruk dari sebuah tindakan.

Majazi: pemalingan kata dari makna primer ke makna sekunder.

Maqashid Asy-Syariah: makna-makna dan hikmah-hikmah yang berada dibalik seluruh ketentuan Syariah, yaitu kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat nanti.

Maslahah Mursalah: kemaslahatan yang terlepas dari dalil, yakni tidak memiliki acuan nash khusus, baik yang mengapreasiasi maupun yang mengabaikannya seperti pencatatan akad nikah, membentuk negara, dan kemaslahatan-kemaslahan lain yang secara langsung tidak tertulis dalam teks-teks agama.

Maslahat: kebaikan, keselamatan, dan kegunaan, atau akibat baik yang menjadi tujuan seluruh syariah.

Mauquf: dalam fikih istilah ini memiliki dua acuan makna. Pertama, aset yang dilepaskan dari kepemilikan pribadi untuk kemaslahatan publik. Dalam ilmu hadis, istilah ini bermakna sesuatu hadist yang diriwayatkan dari para sahabat berupa hal-ihwal dan perkataan mereka atau riwayat hadis yang terhenti di level sahabat Nabi.

Mu'amalah: bagian dari fikih yang mengatur perilaku manusia dalam hubungannya dengan sesama manusia dan lingkungan alam, seperti jual beli, gadai, sewa-menyewa, politik, perlindungan fauna dan flora, dan lain-lain. Dalam konteks fikih seringali dihadapkan dengan istilah ibadah.

Madharat: sesuatu yang tidak menguntungkan, merugikan, atau kerugian itu sendiri yang wajib dihindari.

Muhkamat: ayat-ayat al-Qu'ran yang menunjukkan suatu makna yang tidak bisa dibatalkan dan tidak bisa digantikan dengan penunjukan yang jelas dan tegas sehingga tidak bisa ditakwilkan dengan makna lain.

Muhsan: secara bahasa bisa berarti orang terhormat, orang yang telah menikah, atau orang yang merdeka. Secara istilah adalah orang yang telah memenuhi syarat untuk dikenakan hukuman (*rajam* atau *had*) dari perzinaan atau hukuman dari menuduh zina. (*Mausu'ah Fikihiyyah*)

Musahaqah: secara bahasa bermakna mengosok-gosok secara terminologis adalah persebadanan antara perempuan dengan perempuan lain. (*al-Zawajir 'an Iqtiraf al-Kaba'ir*)

Naskh (abrogasi): pembatalan masa berlakunya suatu hukum dengan adanya dalil baru yang memberikan kebijakan hukum sebaliknya. (*ta'rifat*)

Qana'ah: secara bahasa adalah rela dengan pemberian. Secara istilah adalah kepuasan hati ketika tidak mendapatkan apa yang diharapkan.

Qanun: Ketentuan universal yang diterapkan atas semua partikularnya sehingga hukum partikular-partikular tersebut dapat diketahui. (*Ta'rifat*). Dalam disiplin fikih kontemporer, *qanun* adalah fikih yang telah terkodifikasi dan diresmikan sebagai undang-undang negara.

Qazhaf: menuduh seseorang baik-baik telah melakukan perzinaan baik secara eksplisit maupun implisit.

Qishas: hukuman yang sama dengan jenis tindak kriminal, seperti membunuh dihukum dengan membunuh atau melukai dihukum dengan melukai atau menghilangkan fungsi anggota tubuh dibalas dengan

menghilangkan fungsi anggota tubuh.

Qiyas: memberlakukan hukum kasus yang memiliki acuan nash untuk kasus lain yang tidak memiliki acuan nash karena keduanya memiliki illat (alasan hukum) yang sama.

Rajam: hukuman dengan cara melemparkan batu dengan ukuran yang telah ditentukan kepada pezina muhshan sampai mati.

Risalah (misi Tranformatif**):** sekumpulan hukum-hukum Tuhan yang dibawa oleh seorang rasul untuk memperbaharui dan meyempurnakan hukum-hukum Tuhan sebelumnya. (*al-Baidhawi fi tafsiirihi*)

Ta'abbudi: hukum-hukum Allah yang makna, tujuan, dan hikmahnya belum dapat dijangkau atau dinalar oleh akal, sehingga manusia hanya dituntut untuk mematuhinya dengan kepasrahan yang total. Kebalikan dari *ta'abbudi* adalah *ta'aqquli atau ma'qulati al-makna.*

Ta'zir: hukuman yang ditentukan oleh hakim atau negara atas tindak kriminal yang oleh syariat tidak ditentukan jenis dan ukuran pidananya.

Tajassus: mencari, menggali, dan menyelidiki suatu berita untuk perencanaan suatu tindakan. Dalam arti sempit tajassus adalah mengintai, menyelidiki dan mencari-cari kesalahan orang lain.

Tawadhu': sikap rendah hati di hadapan sesama. Sering dihadapkan dengan takabur.

Uluhiyyah:sifat ketuhanan. Dalam ilmu tauhid dikenal dengan *tauhid ubudiyah* dan *tauhd uluhiyyah*.

Wara':menghindarai hal-hal yang kehalalannya belum jelas demi terhindar dari hal-hal yang diharamkan, atau konsistensi dengan perbuatan-perbuatan terpuji. (*ta'rifat*)

Zuhud: sikap membenci dan berpaling dari dunia, atau meninggalkan kenikmatan duniawi demi mengejar kenikmatan ukhrawi, atau sikap tidak mencintai dunia walaupun secara lahir memiliki harta yang melimpah. Dalam disiplin tasawwuf, difinisi zuhud sangat beragam.

Daftar Literatur

Abdul Adzim, *al-Wajiz fi Fikih as-Sunnah wal Kitab*, Mesir, Dar Ibnu Rajab,2001.

Abdul Karim Zaidan, *Ushul ad-Da'wah,* Baghdad, Maktabah al-Qudsiyah, 1987.

Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul al-Fikih*, Mesir, Dar al-Ilmi, 1978.

Abu Bakar ibn Abi Syaibah, *Musnad Ibn Abi Syaibah,* Riyad, Dar al-Wathan,1997.

Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats as-Sijistani, *Sunan Abi Dawud,* Beirut, al-Maktabah al-'Ashriyyah, t.th.

Abu Zaid Nasr Hamid,*Kritik Wacana Agama,* terj. Khiron Nahdiyyin, Yogya, LKiS, 1994.

....., *Mafhum an-Nash Dirasah fi Ulum Al-Qur'an,* Beirut, al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1996.

....., *Mafhum an-Nash Dirasah fi Ulum Al-Qur'an,* Beirut, al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi li ath-Thiba'ah wa an-Nasyri wa at-Tauzi', 1996.

Ad-Daruqutni, Abu Hasan al-Ali, *Sunan ad-Daruqutni*, Beirut, Muassasah ar-Risalah, 2004.

Adz Dzahabi*, Tarikh Al Islam wa Wafayat Al Masyahir wa Al A'lam*, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, 1407 H.

.....,*At-Tafsir wa al-Mufassirun*, Mesir, Dar al-Kutub hadisah, 1976.

Ahmad Khatib Syarbini, *Mughni Muhtaj ila Ma'rifati Ma'ani al-Fadz Minhaj*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994.

Aj-Jurjawi, Ali Ahmad, *Hikmatu at-Tasyri' wa Falsafatuhu,* Jeddah, al-Haramain, t.th.

Al-Alim, Yusuf Hamid, *al-Maqashidu al-Ammah*, t.tp.: Dar al-Amaliyah li al-Kitab al-Islami, 1994.

Al-Alusi, Mahmud Syihabuddin, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir Al-Qur'ani al-Adhim wa as-Sab'i al-Matsani*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001.

Al-Andalusi, Ibn Abd Rabbih, *al-Aqd al-Farid,* Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1404 H.

Al-Anshari, Zakariya, *Fathu al-Wahhab bi Syarhi Manhaji at-Thullab,* Beirut, Dar Al-Fikr, t.th..

Al-Asfahani, Abu Na'im Ahmad, *Hilyah al-Auliya,* Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1409 H.

Al-Asqalani,Abi al-Fadl Ahmad bin Ali bin Hajar, *Bulugh al-Maram min Adillati al-Ahkam*, Beirut, Dar al-Fikr, 1989.

Al-Baidawi, *Al-Anwar al-Taniīl wa Asrar al-Ta'wil*, Beirut, Dar al-Fikr, t.th.

Al-Ghazali Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *Al-Mustashfa*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.

Al-Ghazali Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *Ihya 'Ulum Ad-Din*, Beirut, Dar al-Khair, 1990

Ali Zaidi, *Mukhtasar Tafsir al-Bughawi,* Riyad, Dar as-Salam, 1416 H.

Al-Jauzi, Jamaluddin Abdurrahman, *al-Maudlu'at*, Madinah, Maktabah Salafiyyah, t.th.Jalaluddin as-Suyuti, *al-Laly'i al-Mashnu'ah fi al-Ahadis al-Maudlu'ah*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Abdul Hayyi al-Kattani, t.th.

Al-Jauziyyyah, Ibnu Qayyim, *I'lamu al-Muwaqqi'in,* Kairo, Mathabi' al-Islam,1980.

Al-Kasani, Alau ad-din Abi Bakar bin Mas'ud, *Badai' as-Sanai' fi at-Tartibi asy-Syara'i*, Beirut, Dar al-Fikr, 1996.

Al-Khazini, Abu Hasan, *at-Ta'wil fi Ma'ani at-Tanzil*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1415 H.

Al-Mawardi Abi Ya'la Muhammad Bin Husain Al-Farra, *Al-Ahkam As-Sulthaniyyah*, Bairut, Dar al-Kutub, 1983.

Al-Mawardi, Abu Hasan, *An-Naktu wal Uyun*, Lebanon, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.

Al-Munawi, *Taisir bi Syarh Jami' as-Shagir,* Riyad, Maktabah Imam Syafi'i, 1988.

Al-Muwaqi, Abu Abdullah, *at-Taj wal Iklil li Mukhtasar Khalil*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994

Al-Muzhiri, *Tafsir al-Muzhiri,* Pakistan, Maktabah ar-Rusydiyah, 1412 H.

Al-Qaradlawi, Yusuf, *Syari'at al-Islam Shalihatunli at-Tathbiq fi Kulli Zamanin wa Makanin*, Mesir, Maktabah Wahbah, 1997.

Al-Qatthan, Manna Khalil, *Wujub Tahkim asy-Syariah al-Islamiyyah*, Beirut, Mu'assasah ar-Risalah, 1985.

....., *Tarikh at-Tasyri' al-Islami (at-Tasyri' wa al-Fikih),* Beirut, Muassasah ar-Risalah, 1993.

....., *Mabahits fi Ulum Al-Qur'an*, t.tp., Mansyurat al-Ashri al-Hadis, t.th.

Al-Qusyairi, Abdul Malik, *Latha'if al-Isyarat,* Mesir, Haihah al-Am li al-Kitab, t.th.

Al-Qusyairi, Muslim bin Hajjaj bin Muslim, *Shahih Muslim*, Beirut, Dar Ihya' Turats

Amal, Taufik Adnandan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria,* Jakart, Pustaka Alvabet, 2004.

....., *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an Sebuah Kerangka Konseptual,* Bandung, Mizan, 1990.

Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York, Oxford University Press, 1999.

An-Na'im, Abdullahi, *Toward an Islamic Reformation*, New York, Syracuse University Press, 1987.

An-Nasa'i Abu Abdurrahman Ahmad bin Ali, *as-Sunan al-Kubro li an-Nasa'i* , Beirut, Muassah ar-Risalah, 2001.

An-Nawawi, Abu Zakariya Muhyiddin Yahya Ibn Syaraf, *al-Majmu' Syarah al-MuHadzdzab,* Damaskus, Dar al-Fikr,t.th.

Ar-Raisuni, Ahmad, *Nadhariyat al-Maqashid inda al-Imam asy-Syatibi*, t.tp., al-Ma'Had al-Alami li al-Fikr al-Islami, 1990.

Ar-Rohibani, *Mathalib Ulin Nuha fi Syarhi Ghayatil Muntaha*, t.tp., Maktabah Islami, 1994.

Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam,* hlm. 98-107

....., *Hak-hak Perempuan dalam Islam,* terj. Farid Wajdi dan Cici Farkha Assegaf, Yogya, LSPPA, 1994.

....., *Islam dan Teologi Pembebasan,* terj. Agung Prihantoro, Yogya, Pustaka Pelajar, 2000,

Ash-Shabuni Muhammad Ali, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, Beirut, Dar Ibnu Abbud, 2004.

Ash-Shalih, Subhi,*Mabahis fi Ulum Al-Qur'an,* Beirut, Dar al-Ilmi li al-Malayin, 1988.

As-Sa'di, Abdurrahman, *Bahjatu Qulubil Abrar,* t.tp., Maktabah ar-Rusyd, 2002.

As-Sam'ani Abu Mudzaffar, *Tafsir li Sam'ani,* Riyad, Dar al-Wath, 1997,

As-Suyuti, Jalaluddin, *Ad-Durr al-Mantsur*, Beirut, Darul Fikri, t.th.

Asy-Syafi'i, Abu Abdillah Muhammad bin Idris, *al-Umm*, Beirut, Dar al-Ma'rifah, 1990.

....., *Tafsir Imam Syafi'i,* Saudi Arabia, Dar at-Tadmiriyah, 2006.

Asy-Syatibi, Ibrahim bin Musa, *al-Muwafaqat fi Ushul as-Syariah*,t.tp., Dar Ibnu 'Affan, 1997.

Ath-Thabarani, Abu al-Qasim Sulaiman bin Ahmad, *al-Mu'jam al-Kabir li at-Thabarani*, Kairo, Dar Ibnu Taimiyyah, 1994.

Ath-Thabari MuhammadAbu Ja'far, *Jami al-Bayan fi Ta'wil Al-Qur'an*, t.tp., Muassasah ar-Risalah, 2000.

Ats-Tsa'labi Muhammad bin Makhluf, *al-Jawahir,* Beirut, Dar al-Ihya', 1418 H.

At-Tirmidzi, Muhammad bin Isma'il. Muhammad bin Isa, *Sunan at-Tirmidzi*, Mesir, Musthafa al-Bab al-Halabi, t.th.

Audah, Abdul Qadir, *at-Tasyri' al-Jina'i al-Islami*, Beirut, Muassasah ar-Risalah, 1992.

Az-Zarqa, Musthafa, *al-Madkhal al-Fikihi al-'Am,* Damaskus: Dar al-Qalam,1998.

Az-Zuhaili, Wahbah, *Al-Fikih al-Islam wa Adillatuhu*, Damaskus, Dar al-Fikr, 2002

Budhi Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman,* Jakarta, Paramadina, 2001.

Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung, Pustaka, 1983.

Hafid Abu Fadl, *Tharhu Tastrib fi Syarh Taqrib*, Mesir, Dar at-Turats al-Arabi, t.th.

Hosseini, Ziba Mir, *Memidanakan Seksualitas: Hukum Zina sebagai Kekerasan terhadap Perempuan dalam Konteks Islam,* t.tp: The Global Campain to Stop Killing and Stoning Women and WLUM, 2010.

Ibn Muflih, *al-Adab Asy-Syar'iyyah*, Beirut, Muassasah ar- Risalah, 1417 H.

Ibnu Asyur, Muhammad Thahir, *at-Tahrir wa An-Tanwir*, Tunisia, Ad-Dar At-Tunisiyah, 1984.

....., *Maqashid asy-Syariah al-Islamiyah,*Tunisia, Dar as-Salam, 2006.

Ibnu Katsir, Abu al-Fida' Isma'il, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim*, t.tp.: Dar Thayyibah, t.th.

Ibnu Majah Muhammad, *Sunan Ibn Majah,* Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, t.th.

Ibnu Qudamah, *al-Mughni libni Qadamah*, Mesir, Maktabah Kairo, 1968

Ibnu Rusyd, *Bidayatul Hidayah Analisa Fikih Para Mujtahid,* terj. Imam Ghazali Said dan Achmad Zaidun, Jakarta, Pustaka Amani, 1989.

Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philoshophy of Islamic Law a Systems Appproach*, Washington, IIIT, 2008

Kamali, Mohammad Hashim, *Hukuman dalam Undang-Undang Islam Suatu Penelitian terhadap Hukum Hudud Kelantan dan Terengganu,* Petaling Jaya: Ilmiah Publisher, 2003.

Kementerian Wakaf Kuwait, *al-Mausu'ah al-Fikihiyyah al-Kuwaitiyyah* Kuwait, Dar as-Salasil, t.th.

Khallaf, Abdul Wahhab, *Ilmu Ushul al-Fikih,* Mesir, Dar al-Ilmi, 1978.

Luis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam*, Beirut, Dar al-Masyriq, 1986.

Mahmud Muhammad Gharib, *Syariat Allah ya Waladi,* Kairo Mathbaah Salafiyah,1987

Mahmud Salthut, *Al-Islam: Aqidatun wa Syari'atun,* Kairo, Dar asy-Syuruq, 2001

Malik bin Anas, *Al-Muwattha',* Beirut, Dar al-Fikr, t.th.

Mansour Fakih *Analisis Gender dan Transformasi Sosial,* Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1997.

Maria Ulfah Anshor dan Abadullah Ghalib, *Fikih Aborsi: Review Kitab Klasik dan Kontemporer*, Jakarta, Mitra Inti, FF, FNU, 2004.

Mohd. Din, *Stimulasi Pembangunan Hukum Pidana Nasional dari Aceh untuk Indonesia*,Bandung, Unpad Press, 2009.

Muhamad Shahrur, *Nahwa Ulul Jadidah li al-Fikih al-Islami*, Damaskus, Al-Ahali, 2000.

....., *Al-Kitab wa AlQur'an; Qira'ah Mu'asirah,* Damaskus, al-Ahali li al-Tiba'ah wa an-Nasyr, 1999.

Muhammad Abdul Athi Muhammad Ali, *al-Hukm at-Taklifi wa ma Yata'allaqu bihi min Ahkam*, Kairo, Dar al-Hadis, 2007.

Muhammad Iqbal Siddiqi, *Hukum Pidana dalam Islam*, penerjemah Abdullah Ghalib, Depok, Maktabah an Nahla, t.th.

Muhammad Khudari Bik, *Tarikh at-Tasyri' al-Islami*, Beirut, Dar al-Fikr al-Islami, 1967.

Muhammad Mahmud, *at-Tafsir al-Wadih*, Beirut, Dar al-Jail Jadid, 1413H..

Qulyubi, *Hasyiata al-Qulyubi wa Amirah*, Beirut, Dar al-Fikr, 1995.

Quraish Shihab, Muhammad, *Tafsir al- Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an,* Jakarta, Lentera Hati, 2002..

Rose Ismail (Editor), *Hudud in Malaysia the Issue at Stake,* Kuala Lumpur,SIS Forum Malaysia, 1995.

Saiful Mujani et.al., *Syariat Islam; Pandangan Muslim Liberal*, Jakarta, Sembrani Aksara Nusantara, 2003.

Sardar, Ziauddin, *Kembali ke Masa Depan,* penerjemah R.Cecep Lukman Yasin dan Helmi Mustofa, Jakarta, Serambi, 2005.

.....,*Ngaji Qur'an di Zaman Edan, J*akarta, Serambi, 2014.

Sayyid Sabiq, *Fikih as-Sunnah*, Beirut, Dar al-Fikr, t.th.

Syaukani, *Nail al-Authar*, Mesir, Dar al-Hadis, 1993.

Yusuf al-Qaradlawi, *Fatawa Mu'ashirah*, t.tp.: Dar al-Wafa, 1994.

Yusuf ibn Abd al-Barr,*Al-Istidzkar,* Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000.

Jurnal dan Majalah

Laporan Utama *Uqubat Cambuk untuk Mendidik, bukan Menghinakan Manusia,* Suara Darussalam Edisi VI Tahun 2 2014 h. 10.

Muhammad Syahrial Razali Ibrahim, *Al-Qur'an dan Keadilan Islam dalam Pensyariatan Hudud,* Malaysia: Jurnal Media Syariah, International Islamic University Malaysia (IIUM), Vol. XIV No. 1, Januari-Juni 2012, h. 20.

Nurun Nisa, *Qanun Jinayah NAD Disahkan DPRA,* Mothly Report on Religious Issue, The Wahid Institut, Edisi 23 Oktober 2009.

Sanaz Alasti, *Comparative Study of Stoning Punishment in the Religions of Islam and Judaism,* Justice Policy Journal, Volume 4 – No. 1 –Spring 2007

Suara Redaksi, *Perlu Kontrol Masyarakat agar "Qanun Islami" Diimplementasikan,* Suara Darussalam Edisi VI Tahun 2 2014, h. 3.

Media Online

Ahmad Bahiej, *Memahami Keadilan Tuhan Dalam Qishas Dan Diyat* diunduh dari http://ahmadbahiej.blogspot.com /2008/11/memahami-keadilan-hukum-tuhan-dalam.html pada tanggal 4 Februari 2014.

Al-Qaradlawi Yusuf, حرص الإسلام على الستر والعفو في قضايا الحدود dikutip dari http://www.qaradawi.net/new/library2/270-2014-01-26-18-47-27/2636- pada tanggal 3 Februari 2015.

Calon Hakim Agung Daming Sunusi Minta Maaf atas Pernyataannya, berita diunduh pada Senin 129 Desember 2014 dari http://www.voaindonesia.com/content/calon-hakim-agung-daming-sunusi-minta-maaf-atas-pernyataannya/1584544.html

Derita Tuti TKI yang Divonis Qishas, berita diunduh pada tanggal 28 Desember 2014 darihttp://sumeksminggu.com/index.php?option=com_content&view=article&id=618:derita-tuti-tki-yang-divonis-Qishas&catid=921:hot-news

Di Aceh Barat Perempuan tak Berpakaian Sesuai Syariah Layak Diperkosa? Berita diunduh pada Senin, 29 Desember 2014 dari http://www.memobee.com/index.php?do=c.every_body_is_journalist&idej=709.

Dikutip pada tanggal 5 Juli 2015 dari https://www.youtube.com/watch?v=VwbaJlFsvsA.

Foke: Di Angkot Pake Rok Mini, Bikin Gerah berita diunduh pada Senin 29 Desember 2014 dari: http://metro.news.viva.co.id/news/read/247635-pemprov-harus-evaluasi-kepemilikan-angkot

Informasi diunduh pada tanggal 26 Desember 2014 dari /hukum/182522-wanita-korban-perkosaan-massal-di-aceh-terancam-hukuman-cambuk. html

Keperawanan Dipersoalkan, Bagaimana Keperjakaan?. Berita diunduh pada Senin 29 Desember 2014 dari http://nasional.kompas.com/read/2013/08/22/1701340/Keperawanan. Dipersoalkan. Bagaimana. Keperjakaan.

Komnas Perempuan, *Buku Saku 40 Hak Konstitusional Setiap Warga Negara Indonesia dalam 14 Rumpun,* diakses pada tanggal 8 Juli 2015 dari http://www.komnasperempuan.or.id/2014/01/buku-saku-40-hakkonstitusional-setiap-warga-negara-indonesia-dalam-14-rumpun/

Mapping Stoning in Muslim Context, dikutip pada tanggal 23 Desember 2014 dari http://www.wluml.org/resource/mapping-stoning-muslim-contexts.

Mendikbud: Kalau Tak Perawan, Apakah Siswi tak Boleh Sekolah? Berita diunduh pada Senin 29 Desember 2014 dari http://www.tribunnews.com/nasional/2013/08/21/mendikbud-kalau-tak-perawan-apakah-siswi-tak-boleh-sekolah

MUI: Tes Keperawanan Perlu Masuk Undang-undang, berita diunduh pada Senin 29 Desember 2014 dari http://regional.kompas.com/read/2013/08/20/1259325/MUI.Tes.Keperawanan. Perlu.Masuk.Undang-undang.

Nurhadi, *Penegakan Hukum Jinayat di Provinsi Aceh: Problematikan dan Tantangan,* diunduh dari http://www.badilag.net/ data/ARTIKEL/PENEGAKAN %20 HUKUM %20 JINAYAT %20 DI %20 PROVINSI %20 ACEH ,%20 PROBLEMATIKA %20 DAN %20 TANTANGAN .pdf pada tanggal 3 Mei 2014.

Outrage, Ridicule Leveled at West Aceh Politician After Rape Comment, berita diunduh pada Senin 29 Desember 2014 dari http://thejakartaglobe.beritasatu.com/archive/outrage-ridicule-leveled-at-west-aceh-politician-after-rape-comment/391768/

Rifyal Ka'bah, *Pidana Islam Sebagai Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh,* h. 12 diunduh dari http://islamic-law-in-indonesia.blogspot.com/2010/02/pidana-islam-sebagai-pelaksanaan.html pada tanggal 3Februari 2015

Tariq Ramadan, *An International call for Moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty in the Islamic World*, diunduh dari website Tariq Ramadan: http://tariqramadan.com/blog/2005/04/05/an-international-call-for-moratorium-on-corporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/ pada tanggal 29 Desember 2014.

Lampiran-Lampiran

Prof. Dr. H. Al Yasa' Abubakar, MA (Penanggap)

Prof. Al Yasa Abubakar lahir pada 12 Januari 53, pengalaman beliau terlihat seperti sebagai Penasehat Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Aceh periode 2015-2020, sebagai Ketua Dewan Pertimbagnan Syariah Sebagai Unsur kelengkapan Baitul Mal tahun 2015, Pernah menjabat sebagaiKetua Pimpinan Pusat Muhammadiyah Aceh, pernah menjabat sebagai Kepala Dinas Syari'at Islam Aceh, Rektor Sekolah Tinggi Keguruan dan Ilmu Pendidikan Muhammadiyah Aceh Tengah (STKIP-MAT), Pernah menjabat sebagai Rektor Universitas Ar Raniry tahun 2000-2001 dan Direktur Pascasarjana IAIN Ar-Raniry yang dikutip Serambi Indonesia. Beliau juga turut aktif di berbagai macam aktivitas kegiatan seperti seminar-seminar.

Tanggapan:

- Dalam penelitian ini seharusnya diletakan pada hukum positif, fikih dan syariah dibedakan secara tajam, untuk memastikan yang diteliti seperti apa? Fakta yang diteliti ini fikih-nya,hukum positif di negara tersebut syariahnya atau penyimpangan yang terjadi atau dipraktekan di masyarakat.
- Pada 2014 kemarin, itu revisi qanun yang disebutkan pada penelitian ini sudah disahkan oleh DPRA dan sudah disahkan oleh Pemda. Sedangkan hukum acara disahkan pada 2013. Jadi hukum yang mengatur tentang hukum pidana itu sudah sah. Dalam penulisan ini mungkin berbeda dengan negara lain. Aceh tidak berorientasi pada Mahzab. Di dalam qanun ada 4 hal yang dipegang: yaitu Harus bersumber dari Al-Qur'an dan sunah; Penafsiran Qur'an dan Sunah akan disesuaikan dengan kebudayaan masyarakat Aceh pada khususnya atau dengan negara Indonesia secara umumnya, atau mengacu pada aturan tata

negara; Penafsiran pada pemahaman tersebut akan diupayakan untuk berorientasi pada masa depan. Tetap mengacu pada perlindungan HAM dan kesetaraan gender, serta mempertimbangkan kemajuan teknologi, dan tetap memakai ketentuan-ketentuan lama yang masih baik dan berusaha mencari ketentuan baru yang lebih baik.

- Seharusnya naskah ini, mengandung prinsip yang dipegang dalam upaya perlindungan perempuan dan anak seperti dalam kasus perkosaan dan perzinaan pada perempuan.Di Aceh dibagi ke dalam 3 yaitu perkosaan, menuduh perzinahan, dan perzinahan itu sendiri. Ketiga hal ini sudah diatur. Untuk memberikan perlindungan pada perempuan di Aceh, qanun sudah katakan bahwa "Orang yang mengaku berzina itu bukan orang yang dituduh berzina. Orang yang berbuat zina adalah orang yang melakukan zina dengan sukarela", sedangkan perkosaan itu tidak diberlakukan secara sukarela.
- Dalam penelitian ini seharusnya memuat tentang distingsi antara zina, dituduh berzina dan perkosaan. Ada beberapa revisi soal perkosaan dalam *qanun jinayat*. Untuk definisi perkosaan kami lakukan dengan LSM. Perkosaan bukan hanya dari laki-laki terhadap perempuan, tetapi juga dari perempuan pada laki-laki.. Perkosaan tidak hanya menyasar pada vagina, tapi juga pada mulut, dubur dan lain-lain. karena makna Perkosaan sangat luas.
- Begitu juga dengan soal alat bukti, seharusnya perzinahan yang membutuhkan saksi 4 orang adalah tuduhan perzinaan, tapi untuk perkosaan bukti bisa apa saja, asal ada 2 bukti, bisa bukti elektronik, saksi, bisa keterangan, sumpah, saksi ahli dan lainnya. Untuk melindungi perempuan 1 bukti dan 1 sumpah perempuan itu sudah bisa diajukan, namun untuk alat bukti yang lemah seperti ini, maka tuduhan tersebut bisa dibatalkan juga dengan sumpah. Karena jika tidak demikian maka dikhawatirkan akan sangat banyak yang mengadukan tuduhan perkosaan untuk kasus perzinahan. Ini adalah perubahan yang sudah dilakukan. Untuk melindungi perempuan dari persoalan ini, jika perempuan hamil karena berzina, dia cukup melakukan tes DNA sebagai alat bukti untuk mendapatkan pertanggungjawaban.

- Seharusnya memuat juga potret mengenai persoalan kesaksian perempuan, di mana kesaksian perempuan dianggap sama dengan kesaksian laki-laki, Ini telah berbeda dengan qanun sebelumnya.
- Dalam penelitian ini juga tidak seharusnya memperbaharui terkait perubahan yang sudah dilakukan oleh Aceh, seperti dalam hukum rajam. Diketahui dalam persiapan qanun, itu tidak ada, tapi setelah kami lakukan diskusi dengan pihak-pihak lain meminta rajam untuk dimasukan sebagai aspek qanun. Banyak hal yang tidak jelas mengenai rajam ini, sehingga ia tidak dapat diberlakukan, kemudian Pemerintah daerah dan ulama Aceh sendiri banyak yang tidak menerima.
- Apa yang dilakukan oleh penelitian ini, telah banyak ulama yang setuju bahwa telah terjadi perubahan pemaknaan. Ulama menganggap itu Fikih dan bukan syariah. Jadi dengan pernyataan itu fikih maka persoalan itu tidak boleh diubah itu sudah terhapus. Kenapa dalam konteks masa kini, seakan-akan dipahami bahwa itu tidak bisa berubah. Yang menganggap itu tidak dapat diubah lebih dari kalangan praktisi dan bukan pada kalangan ulama. Memahami pada al-Qur'an dan sunah, bahwa itu berubah, bukan disitu lagi diskusinya tetapi apa yang harus diubah.
- Penelitian ini berfokus pada hukuman. Tapi pada definisi tidak. Sebetulnya jika kita perhatikan pada definisi, kita tak perlu risih dengan potong tangan. Kita bisa membuat definisi yang tidak akan terpenuhi. Mungkin pada perzinahan, ruang interpretasi kita sangat terbatas tapi kalau dalam pencurian kita bisa sangat luas.
- Sedikit saya tambahkan, di Klantan dan Brunei *qanun* itu belum sah karena belum ada hukum acaranya. Seacara ril di masyarakat ini belum diterapkan. Malaysia dan Brunei ketika menulis qanun sangatlah kaku, mereka mengalami kesulitan. Jadi pencurian yang diatur dalam *qanun* Brunei adalah apa yang ada di fikih maka bisa terjadi dualisme hukum. *Qanun* Klantan tidak mengatur perkosaan di dalam *qanun*, dalam penelitian ini disebutkan bahwa perkosaan sama dengan zina, padahal tidak. *Qanun* Klantan tidak mengatur perkosaan. Perkosaan masuk dalam urusan hukum negara. *Qanun* hanya mengatur soal perzinahan.

Prof Dr Sulistyowati Irianto (Penanggap)

Lahir di Jakarta, 1 Desember 1960. Sebagai Ketua Prodi Pascasarjana Universitas Indonesia. Pengalaman pendidikan: Doktor di bidang Antropologi Hukum, FISIP UI (2000), Master di bidang Antropologi Hukum, UI dan Universitas Leiden (1989), S-1 Administrasi Publik, FISIP UGM Yogyakarta. Guru Besar di bidang Antropologi Hukum, Fakultas Hukum UI (2008). Pengalaman Organisasi profesional, antara lain: Sekretaris Asosiasi Guru Besar Indonesia (sejak 2013), Anggota Board Komisi Internasional Pluralisme Hukum (sejak 2006), Anggota Komisi Internasional dalam Hukum Adat dan Pluralisme Hukum (sejak 1993). Prof Sulistyowati mengajar di berbagai program dan fakultas di UI, PTIK, mendapat berbagai beasiswa dan fellowship internasional, sejak tahun 1987, berbagai penghargaan ilmiah, melakukan 16 riset sejak 1989, menghasilkan 15 buku, dan 28 makalah untuk konferensi internasional.

Tangggapan:

- Saya tidak akan melihat penelitian ini seperti disertasi, karena jika demikian, saya akan memberikan catatan yang sangat banyak. Saya justru akan memberikan penghargaan atas tulisan ini, karena ini adalah penelitian yang penting dan sangat bermanfaat. Ini memberi pengetahuan tentang bagaimana praktek *hudud* di beberapa negara Islam termasuk di dalamnya Aceh. Saya akan menghargai penelitian ini dirancang secara bernas.
- menurut saya penelitian ini telah berhasil menunjukkan bagaimana pengalaman perempuan dalam relasinya dengan hukum. Ini di dalam teks dari abad ke tujuh dan sekarang abad ke-21. Teks itu harusnya dipahaminya secara temporer dan spasial. Pada masa itu memang tidak memungkinkan bahwa pengalaman perempuan dipertimbangkan. Kemudian, penelitian ini dengan segala catatan-catatannya itu bisa menunjukkan bagaimana implementasi *hudud* itu merugikan perempuan, bagaimana perempuan diposisikan di teks, dan bahwa prinsip kemanusiaannya tidak dipertimbangkan. Realitas penerapan *hudud* di beberapa negara Islam telah menunjukkan seperti itu. Bukan hanya merugikan tetapi juga membahayakan perempuan. Bagaimana korban

perkosaan malah mengalami penyiksaan. Itu berpotensi menghilangkan nyawanya dengan cambukan dan rajam itu.

- Saya bukan ahli hukum Islam, saya hanya akan menambahkan beberapa poin saya. Dari perspektif sosio-legal itu, itu bagian dari ilmu hukum yang mempelajari bagaimana hukum bekerja di dalam masyarakat. Dalam proses pembuatan hukum dan praktek hukum, dapat dikenali bahwa hukum adalah teks yang multi tafsir. Bunyinya seperti apa dan bagaimana ia dipraktekan ini sangat tergantung pada siapa yang membuat tafsir dan untuk kepentingan apa. Dari teks ini kita bisa melihat perumusan perda atau qanun di Aceh. Yang teridentifikasi oleh Komnas Perempuan ada 365 kebijakan diskriminatif dan ada yang bernuansa pidana. Di sana nuansa politiknya sangat kental. Kepentingan politik dirumuskan di dalam perda.
- Di dalam pencatatan hukum, bagaimana hukum didefinisikan itu berbeda dengan para sarjana hukum merumuskannya. Sarajana hukum berkutat pada apa yang boleh dan dilarang. Para sarjana berhenti sampai di sini, tapi dari kacamata antropologi hukum, hukum juga berisi konsepsi kognitif, mencuri, korupsi, berzina itu dilarang. Hukum negara, adat, Islam, kebiasaan, semua melarang. Tapi bagaimana kognisi soal berzina, mencuri itu bisa menjadi sangat memberi ruang terhadap terjadinya tafsiran, seperti kepentingan, konteks sosial-budaya, kultural. Jadi di situ ada satu konsep lain yang ingin saya ungkapkan.
- Pluralisme hukum ini menjadi sebuah pendekatan, karena ini memberi kritik pada sentralisme hukum. Kemudian karena adanya kenyataan ketika negara di asia memerdekakan diri ternyata di situ ada banyak sisi hukum yang ditinggalkan oleh negara kolonial, seperti punya kita yang adalah peninggalan Belanda, esensinya sama. Di belanda sendiri sudah direvisi berkali-kali dan di negara kita belum. Pluralisme hukum dipahami sebagai koeksistensi beberapa sistem hukum di dalam arena sosial tertentu. Jadi para peneliti melakukan identifikasi dalam hukum waris, perkawinan, pengelolaan sumber daya. Jadi ada bermacam-macam hukum. Namun pendekatan semacam ini telah menjadi koreksi karena adanya perkembangan baru, khususnya karena adanya globalisasi,

dan kemajuan dalam teknologi komunikasi, di mana kemajuan ini memungkinkan orang berpindah dari satu posisi ke posisi lain dengan membawa serta sistem pemikirannya juga dan juga sistem hukumnya juga. Jadi di dalam pengertian sekarang, pluralisme hukum adalah koeksitensi hukum internasional, trans-nasional, hukum nasional di dalam negara. Di mana di dalam negara ada hukum negara, adat, agama dan sebagainya.

- Bahwa pluralisme hukum pada masa awal ditujukan untuk melakukan revisi pada negara, yang mengatakan bahwa hukum negara bukan satu-satunya hukum yang memonopoli tindakan kita. Tapi di sini konsep pluralisme hukum juga dapat kita lihat sebagai bahwa hukum agama bukan satu-satunya hukum yang mengatur kita. Selalu ada kompleksitas yang terjadi karena perpaduan berbagai ranah hukum. Harus dipahami bahwa keberadaan hukum yang bermacam-macam di dalam satu arena bahwa entitasnya tidak dapat jelas diidentifikasi. Karena hukum-hukum itu saat bertemu maka mereka saling mengadakan adaptasi dan kontestasi, adopsi dan juga saling memproduksi dan mereproduksi ulang, tadi pak Taher mengatakan bahwa di Sumbar dan Aceh, itu kita sudah susah bedakan mana adat dan mana agama, demikian juga putusan-putusan Pengadilan Negeri di Sumatera Barat (Sumbar) menunjukkan bahwa 99% kasus di Sumbar yang diputuskan oleh Pengadilan Negeri itu isinya hukum adat, dalam hal ini artinya adat diadopsi oleh negara.
- Penelitian saya sendiri unik, saya sendiri saya mengumpulan sebanyak 109 kasus dari Putusan MK selama 9 tahun yaitu dari tahun 2000-2009. seperti di daerah Sumatera Barat, yang notebenenya sudah pasti wilayah Muslim, tapi tidak ada satupun kasus waris yang diselesaikan di Pengadilan Agama. Semuanya di Pengadilan Negeri, ini karena orang Minang mengatakan Pengadilan Negeri adalah penjaga adat kami. Mereka matriarkal, kalau mereka ke Pengadilan Agama maka sidang tidak akan mengikuti adatnya. Keunikan seperti ini harus kita sadari.
- Di dalam Undang-undang No.50 tahun 2009 tentang Peradilan Agama bahwa semua orang yang beragama Islam kalau berurusan soal waris harus ke Pengadilan Agama. Lalu bagaimana nilai agama diadopsi oleh hukum negara, itu jelas di dalam undang-undang Perkawinan. Lalu bagaimana

hukum internasional yang tidak terbendung, dirativikasi oleh 170 negara seperti halnya kita. Misalnya UU KDRT itu mengelaborasi CEDAW, entah itu sebagian atau seluruhnya lewat ratifikasi. Globalisasi terjadi juga dalam hal hukum. Segala hukum saling bertemu dan memproduksi hukum baru.

- Hati-hati dalam melihat hukum internasional sebagai hukum barat. CEDAW misalnya yang melahirkan adalah delegasi dari negara-negara berkembang, di mana mereka melihat kondisi perempuan di negara masing-masing. Konfensi CEDAW adalah buatan dari delegasi negara timur, termasuk Indonesia. Tadi disampaikan dalam penelitian ini dikatakan bahwa *hudud* bertentangan dengan berbagai instrumen hukum internasional seperti CEDAW, konvensi anti kekerasan anak dan lain-lain, sehingga menjadi debat dan diskusi sehingga dapat dilakukan penelitian yang lebih jauh. Jadi memang sangat direkomendasikan juga, agar dapat dibuat penelitian lebih lanjut yang lebih empiris sifatnya, jadi pergi ke lapangan, sudah dimulai dari Aceh, alangkah baiknya bila dibuat dengan bagaimana masyarakat Aceh merspon qanun tersebut. Tadi dikatakan masyarakat Aceh tidaklah homogen, ada keragaman sub etnik, kelas, gender, bagaimana mereka merespon itu. Bagaimana ketika ayat qanun itu diterapkan. Bisa dibuat studi tentang bagaimana pengalaman orang-orang yang kena cambuk.
- Saya merekomendasikan untuk membaca disertasi mengenai penelitian penerapan hukum Islam di 12 negara, dia menunjukkan adanya keragaman-keragaman dan itulah pluralisme hukum. Kita tidak dapat tetapkan bahwa hukum itu cuma satu. Bagaimana hukum Islam itu direspon ternyata sangat kompromistis. Para ilmuan dan peneliti harus sensitif bahwa itu harus didefinisikan ulang karena sebagai sebuah teks, di dalam perkembangan zaman, manusia merespon secara berbeda-beda. Di situ harus ada perspektif keadilan dan kemanusiaan dibangun.
- Penelitian ini adalah tujuannya agar bisa menghimbau kesadaran baru mengenai penghormatan akan HAM perempuan dan hak dasar, bahwa tiap orang tidak mengalami penyiksaan dan kesetaraan dalam mengakses hukum.

Prof. Tamrin Amal Tomagola (Penanggap)

Prof. Tamrin Amal Tomagola sejak lahir dan tinggal di Galela, Halmahera Utara. Riwayat Pendidikan Tamat SD (1959) di Galela Halmahera Utara juga, setelah itu melanjut ke SMP Ternate (1962) dan SMA Ternate (1965) Setelah tamat SMA, untuk kuliah sendiri, kemudian melanjutnya S1 sebagai Jurusan Asisten Wakil Presiden Urusan Kesejahteraan Rakyat (1978-1983) sosiologi FISIP UI, setelah itu dilanjutkan S2 studi S2 ke Canbera, Australia dengan spesialisasi sosial demografi. Lulus 1982 dengan tesis berjudul: *Educational Defferences in West Java and West Sumatera: Sosio-historical Perspektives*. Beliau juga pernah mengikuti kursus ilmu statistik di Belanda.adapun S3 beliau yaitu di Inggris dengan gelar Ph.D pada tahun 1990 dengan disertasinya berjudul *Indonesian Woman Magazines as an Ideological Medium*. beliau juga aktif diberbagai macam bidang, seperti Aktif sebagai narasumber di berbagai forum nasional dan internasional di antaranya *Asian Conference on Diversity and Coexistence* di Srilangka pada 2003, Regional *Workshop on Indigenous Peoples and Poverty Reduction* yang diselenggarakan oleh ADB, Manila, 25-26 October 2001, *International Workshop on Political Violence in Asia di Oslo*, Norwegia pada tahun 2000, *ESCAP Meeting on Culture and The Care of The Elderly*, Bangkok 1998

Tanggapan:

- Waktu saya baca penelitian ini, saya ada kesan, argumennya terlihat defensif serta memberikan gambaran soal Islam yang *drakonik*. Waktu saya baca ini, terkiat fokus penelitiannya masih tidak keluar. Secara tegas, awal titik tolak langsung menunjuk pada pesan fikih sebagai dasar HAM Islam yang paling kuat. Tidak usah secara defensif menyatakan HAM Barat bisa masuk ke Islam atau HAM Islam bisa ke Barat, menurut saya itu tidak perlu. Itu sudah lewat. Argumen defensif itu sudah lewat. Argumen Tariqh Ramadhan, itu tidak valid. Seperti *dont destroy right, dont destroy property*, dan *dont destroy dignity*. Jadi Wajah Islam yang humanis ini harus digali dan dikembangkan, sehingga menunjukkan wajah Islam yang berkemanusiaan, bukan sesuatu yang perlu diperlawankan dengan HAM Barat.

- Tema penelitian "Menuju agama yang Adil dan Memanusiakan", terlihat tidak memiliki tumpuan, kenapa? Karena memaknai agama harus dimaknai secara sosiologi budaya, bahwa agama dimaknai dalam 5 bentuk atau wujud: seperti a) Agama secara ajaran. Inilah yang diteliti oleh para peneliti. Studi ini menyangkut agama secara normatif,; b) Agama dimaknai sebagai lembaga. Dalam studi ini saya tidak melihat studi tentang lembaga itu sama sekali. Hanya disebutkan pada zaman nabi ini nabi ini tapi lembaganya sendiri tidak tampak. Lembaga-lembaga inilah yang dalam sosiologi agama disebut sebagai struktur-struktur perseorangan yang membuat suatu ajaran menjadi suatu kalusul, menjadi *make sense*. Jadi misal hanya berhenti pada suatu ajaran dan tidak turun pada struktur perseorangan. Misalnya seperti yang disebutkan tadi rujukan pada masa Nabi Ayub, apakah hal itu lembaga sosial dan lembaga agamanya yang mendukung? Ini tidak ada, itu hanya kutipan dan tidak menukik ke bawah; c) Agama dan pemeluk, di mana dalam sosiologi budaya ini merujuk pada umat. Gabungan dari lembaga dan umat adalah intinya. Saya tidak melihat poin ini, dua pilar utama yang menyokong agama muncul; d) Agama sebagai simbol (*icon*). Ada orang pakai bulan sabit, salib. Itu simbol. Mesjid dengan bentuk tertentu itu simbol; dan e) Agama sebagai komoditi. Komoditi ekonomi dan politik. Di situ sebenarnya juga terjadi pemberlakukan Islam tertentu secara politik.
- Saya pikir jika Komnas Perempuan sungguh-sungguh ingin meneruskan studi seperti ini, maka jalan yang akan dilalui akan sangat panjang dan mananjak, karena sudah bangus mengurai dengan merujuk apa yang terjadi di Aceh, tapi harus disertai dengan komunitas Islam yang jumlahnya ratusan lain di nusantara. Dari segi suku saja kita punya 600an lebih suku, dengan agama-agama alam. Ada jalan pintas yang bisa ditempuh yaitu dengan 10 daerah: seperti Aceh, Batak, Minang, Melayu, Jawa, Bali, Madura, Sunda, Bugis dan Keturunan Tionghoa. Inilah 10 kelompok yang sangat menentukan. Inlah kelompok yang paling besar di Indonesia. Coba prioritaskan yang 10 ini. Ini sudah di mulai dengan Aceh. Para peneliti juga tidak mengacu pada gagasan Islam nusantara. Jadi pendalaman penerapan hukum Islam harus ditaruh dalam konteks Islam

nusantara. Studi ini masih sebagai pesawat yang terbang tinggi diudara (masih dalam definisi/ajaran) belum turun pada 4 aspek dibawahnya.

- Melakukan penelitian ini diperluas kepada 5 lembaga di nusantara yang sangat *powefull*, seperti lembaga adat, lembaga agama, lembaga negara, lembaga bisnis (modal), dan lembaga *civil society*. seperti melakukan penelitian terhadap daerah:
  a) Daerah Bali. Adat dan negara itu terpisah sehingga di bali ada desa adat dan ada desa dinas. Urusan desa dinas mengurus pemerintah dan desa adat mengurus adat.
  b) Daerah Solo. Di mana adat dan budaya sebagai spirit dan rohnya dimasukan ke dalam sepak terjang administrasi pemerintahan lokal. Adat dimasukan dalam negara. Sekarang Bupati Purwakarta mengeluarkan aturan bupati mengenai desa adat.
  c) Daerah Minang dan Aceh. Adat dan agama saling mempenetrasi sehingga sulit untuk mengurai keduanya. Negara di luar dan tidak boleh masuk. Ini menarik.
  d) Dewan Adat di Kalimantan, Sulawesi dan Maluku. Tidak ada pemisahan wewenang adat dan negara. Gubernur bersamaan dengan dewan perwakilan dayak. *Blur* antara batas negara dan adat. Di jaman demokrasi ini sangat terbuka pada *conflict of interest*.
  e) Daerah Model Badui Banten. Hanya mengakui agama Badui. Semua agama lain dan negara di suruh di luar. Paling jauh di Badui luar, di Badui dalam tidak ada agama negara.

Nina Nurmila, Ph.D - Komisioner Komnas Perempuan (Penanggap):
Tanggapan:

- Saya berbeda dengan pandangan prof. Tamrin yang menganggap penelitian ini bersifat defensif dan pada Islam. Saya tidak melihatnya demikian. Penelitian ini justru mengkritik wajah Islam yang defensif dan drakonian. Penghukuman yang digambarkan justru *out of context* dari kekinian dan dari definisi Islam yang menjunjung keadilan dan kemanusiaan.

- Saya setuju pada penekanan pada kebhinnekaan Indonesia. Saya juga memiliki kesamaan dengan prof. Ali Yasa. Mengenai distingsi antara syariah dan fikih. Sebagai seorang feminis saya memiliki kesamaan dengan prof. Sulis, dalam hal pentingnya mengintegrasikan perspektif perempuan dan juga berdasarkan konstruksi hukum agar berdasarkan realitas perempuan.
- Komnas Perempuan memiliki mandat untuk menciptakan situasi yang kondusif bagi penghapusan kekerasan terhadap perempuan. Contohnya yaitu formalisasi hukum Islam di Aceh, berbentuk *corporeal punishment* yang merendahkan martabat manusia seperti cambuk dan aturan yang ada cenderung diskriminatif terhadap perempuan.
- Penelitian ini merupakan "angin segar" bagi para pemegang kebijakan dan penegak hukum serta *human right defender* yang menginginkan penegakan hukum yang manusiawi dan berkeadilan karena penelitian ini menunjukkan adanya alternatif hukum Islam yang lebih manusiawi dan berkeadilan, yang jika disosialisasikan ke publik setidaknya akan dapat mengubah wajah Islam yang sangar dan kejam menjadi wajah Islam yang berkeadilan dan berkemanusiaan atau Islam sebagai *rahmatan lil`alamin*.
- Banyak aspek di dunia ini yang masih didominasi oleh laki-laki termasuk perumusan hukum. Akibatnya, hukum cenderung tidak berpihak kepada perempuan terutama dalam kaitannya dengan kejahatan seksualitas (misal kasus viktiminasi korban perkosaan di Aceh karena dipersulitnya pembuktian telah terjadinya perkosaan). Untuk itu, Komnas Perempuan dengan melibatkan banyak *stakeholder* seperti Aparat Penegak Hukum (APH), kelompok difabel dan para ahli hukum sedang menyiapkan Rancangan Undang-undang Penghapusan tentang Kekerasan Seksual (RUU PKS).
- Penelitian ini penting karena dilakukan oleh dua orang yang memiliki perspektif HAM dan gender sehingga diharapkan dapat mengimbangi wacana formalisasi hukum Islam yang monolitik, konservatif dan kurang berpihak pada perempuan.Jadi ini bisa menjadi alternatif pengetahuan baru.

B. Lampiran Diskusi Tematik

Lembar ini merupakan usulan dan rekomendasi yang disampaikan dalam forum konsultasi publik secara terbatas. Dengan membagi forum dalam tiga tema besar yaitu perempuan dalam hukum pidana, perempuan dan hukum adat, Perempuan dalam posisi Relasi Agama dan Negara, peserta konsultasi publik merumuskan persoalan dan memberikan rekomendasi atas persoalan tersebut.

Diskusi Tematik Persoalan: Perempuan dalam Hukum Pidana

Persoalan yang dibahas antara lain:

1. Diskusi dalam hukum pidana lebih di fokuskan bagaimana pengalaman perempuan menjadi penting untuk dijadikan barometer dalam kajian ini. Hal tersebut akan memberikan pemahaman sekaligus masukan, agar mengarah pada perlindungan perempuan. Beberapa hal terkait diskriminasi perempuan dalam hal pemidanaan baik itu KUHP dan *lex-spesialis* lainnya, di mana terjadi peningkatan kriminalisasi, atau sekitar 60% korban yang melapor sebagai korban kekerasan malah dikriminalkan dengan tindak pidana lain, seperti pencemaran nama baik, pelanggaran dalam UU PKDRT dan lain-lain. Di tambah lagi dengan praktek hukum pidana itu sendiri yang tidak memberikan perlindungan, Forum ini memberikan masukan untuk upaya meminimalisir praktek-praktek hukum yang tidak produktif.
2. Sebagian pengaturan di KUHP, persoalan aturan-aturan pemidanaan semuanya netral gender, padahal pada kenyataannya netral gender adalah diskriminasi. Sesuai dengan prinsip yang tertuang dalam konvensi Cedaw konsep ketidak adilan menjadi bertambah, bahwa netral adalah diskriminatif karena keadilan substantif mengharapkan bahwa tidak sekadar adil di dalam prosesnya tapi juga adil pada hasilnya. Bagaimana menemukan bentuk hukuman yang tepat? Kita lihat dulu siapa yang dihukum? Bagaimana posisi struktural dia dalam masyarakat. Kita bisa lihat dari siapa yang dihukum. Kita harus melihat posisi perempuan dalam struktur. Contohnya jika ada seseorang yang ditaruh di lingkungan tertentu maka dia akan berprilaku tertentu. Misal ada

seorang anak berada dilokalisasi dan dia mengalami penyiksaan, maka siapapun yang mengalami penyiksaan maka dia akan menjadi seperti itu. Posisi struktural di masyarakat seperti relasi gender, relasi ekonomi atau relasi sosial menjadi penentu ketidakadilan pada perempuan.

3. Untuk memberikan hukuman yang tepat harus diperhatikan beberapa konsep seperti *Non-viktimisasi*: tidak mengkorbankan lagi korban. Dalam beberapa tindak pidana tertentu pelaku adalah korban. Misal pelaku adalah korban sosial misalnya orang miskin yang terpaksa mencuri, perdagangan orang dan anak. Pelaku utama dan yang bukan. Pelaku utama akan masuk dalam komponen turut serta, apakah dia inisiator, atau dia hanya turut serta, atau dia hanya pembantu. Dia tidak punya niat tapi melakukan pidana. Mendahulukan mana yang harus didahulukan bila ada beberapa tindak pidana. Misalnya apa yang harus didahulukan korban KDRT yang sudah jadi korban puluhan tahun, atau mendahulukan si pelaku KDRT nya. Atau korban KDRT yang menusuk pelaku KDRT. Bagitu juga harus memperhatikan norma hukum, kesesuaian norma hukum yang satu dengan yang lainnya.
4. Persoalan lainnya adalah pluralisme hukum Indonesia, di mana beberapa daerah Indonesia memposisikan perempuan secara tidak adil atau diskriminatif, hukum terasa tidak sama antara yang nasional dengan yang lokal. Salah satunya adalah Aceh, ia berada dalam wilayah NKRI namun Aceh sendiri memiliki aturan pidana sendiri, Padahal isinya tidak berbeda jauh dari apa yang ada di KUHAP, namun dalam hal-hal spesifik, berbeda. Seperti jika tindak pidana sudah diatur dalam KUHP, maka warga non-muslim bisa pilih mau ke mana, tapi jika dia sudah diatur dalam qanun dan tidak diatur dalam KUHP maka ia harus ikut qanun. Misal perempuan penjual miras, di KUHP tidak diatur tapi di qanun diatur. Jika ada satu tindakan yang dilakukan oleh beberapa perempuan dengan agama berbeda, maka proses dan hukumannya menjadi berbeda, implikasinya adalah hukuman yang berbeda untuk satu tindakan yang sama. Ada dualisme hukum. Persoalan lainnya seperti perempuan diperkosa, lalu si pelaku bersumpah itu tidak diperkosa tapi zina. Posisi ini paling lemah di perempuannya. Jika dianggap zina

maka si perempuan akan dinikahkan dengan pelakunya. Ini konteksnya bukan zina tapi perkosaan. Jika zina akan diasumsikan suka sama suka, padahal ini merupakan kasus perkosaan, karena pembuktian sulit maka si perempuan akan kena perkara zinah.

5. Jika dilihat dari evolusi tentang makna dari penghukuman sebetulnya ia merupakan *retribusi*, sebagai efek jera, sebagai rehabilitasi sekaligus mengandung prinsip *restorative justice.* Untuk itu beberapa rekomendasi mengharapkan agar norma, adat serta praktek-praktek hukum menjadi jauh lebih responsip terhadap perempuan dan berpihak korban. Jangan sampai hukum yang ada malah merugikan perempuan.

Rekomendasi:

1. Memastikan Peran Negara hadir untuk memberikan kepastian dan keadilan bagi korban dengan memberikan penyuluhan dan pendidikan hukum untuk mencerdaskan masyarakat.
2. Adanya penggabungan perkara pidana dan perdata khusus untuk kasus Kekerasan dalam Rumah Tangga (KdRT).
3. Adanya sistem peradilan khusus untuk persoalan kekerasan seksual.
4. Adanya aturan khusus untuk melakukan penundaan penuntutan dan eksekusi maupun proses hukum lainnya terhadap perempuan dan anak dengan melihat situas dan kondisi perempuan korban, misalnya perempuan kepala keluarga, perempuan menyusui, perempuan hamil dan perempuan yang dalam kondisi sakit yang membutuhkan pengobatan.
5. Adanya akses bantuan hukum.
6. Memastikan beban pembuktian bukan kepada korban.
7. Adanya pedoman perilaku Aparat Penegak Hukum (APH), seperti pada korban dari kelompok rentan.
8. Adanya aturan khusus tentang proses penyelidikan dan penahanan terhadap perempuan.

Diskusi Tematik Persoalan: Penghukuman Adat dan Perempuan

Persoalan yang dibahas antara lain:

1. Kehidupan warga negara memperlihatkan adanya 3 (tiga) pedoman hukum yaitu hukum agama, hukum adat dan hukum negara. Sebagai negara, kebhinekaan dalam hukum itu memang ada, baik dari suku, agama maupun daerah lainnya. Pemahaman adat bercampur agama banyak disalahgunakan untuk dijadikan alat rekayasa menghukum yang justru menyimpang dari hakekat sebenarnya. Seperti di Aceh, hukum adat itu dipengaruhi agama Islam dan di Bali sangat dipengaruhi oleh agama Hindu. Ada masyarakat yang memang pengaruh agamanya tidak begitu mempengaruhi, seperti di masyarakat Sunda atau yang beraliran kepercayaan, seperti Sunda Wiwitan dan lain-lain.
2. Menurut kajian Komnas Perempuan, kekerasan yang berbasis agama itu mulai dari kelahiran hingga kematian. Waktu lahir mulai dari sunat perempuan, apakah ini masuk kekerasan atau tidak? Kemudian ia harus kawin dengan orang-orang tertentu dan dilarang di luar kelompoknya. Perempuan harus melahirkan, termasuk melahirkan anak laki-laki, kalau tidak melahirkan anak laki-laki, maka dia harus kawin lagi untuk dapat anak laki-laki. Contoh lainnya juga adanya paradigma masyarakat terkait mas kawin atau mahar sebagai *values*, atau yang menyatakan seolah-olah dia dibeli. Maka dia seperti komoditi bisa dilakukan apapun. Pada kasus di Papua, kalau anak tidak sekolah maka suami pukul istrinya. Pada kasus tertentu, dalam si suami ingin kawin lagi, maka yang harus memenuhi mas kawin itu adalah istri pertamanya. Termasuk pada kematian, upacara kematian di Papua itu mengharuskan perempuan harus potong jarinya.
3. Kalau kita melihat dari kehidupan sampai kematian, maka banyak sekali kekerasan-kekerasan terhadap perempuan. Apakah ada penghukuman terhadap pelakukanya, secara budaya tidak ada penghukuman karena itu bagian dari kehidupan atau budaya yang melakat pada mereka. Studi tentang ini telah dilakukan Komnas perempuan di 6 daerah yaitu Sumatera Barat, Yogyakarta, Pontianak, Bali, Flores, Mataram dan Ambon. Di Flores misalnya bila ada pemerkosaan, bila ada penghukuman maka digelar secar terbuka, dipublikasi, hal ini tidak ada prinsip-prinsip

pelindungan terhadap korban. Ada dalam satu masyarakat bila terjadi perselingkuhan maka dikawinkan, maka kawin itu menjadi hukuman. Dan itu mau diadopsi ke dalam hukum nasional. Contoh lainnya di Riau, ketika ada seorang perempuan itu diperkosa, maka pelaku itu boleh bayar uang adat, bila sudah bayar uang adat maka kasus itu sudah selesai. Begitu juga yang terjadi perkosan di Palembang maka uang adat dengan pemberian hewan, apakah diberikan kepada perempuan atau masyarakat. Pada masyarakat tertentu itu tidak dibayarkan kepada perempuan tapi kepada masyarakat. Uangnya itu untuk menggelar upacara, sehingga korban itu tidak dapat apa-apa, bahkan di daerah tertentu perempuan itu dianggap aib.

4. Jadi secara spesifik ada beberapa persoalan besar dalam penghukuman Adat dan Perempuan, seperti posisi perempuan dan konteks kekerasan berbasis budaya, bagaimana ketidakadilan dalam hukum adat dalam konteks keadilan pada perempuan, mengapa perempuan memilih penyelesaian adat daripada hukum nasional. Beberapa point penting untuk dijadikan rekomendasi dalam kajian ini, yaitu

Rekomendasi:

1. Pendidikan Formal dan informal berperspektif HAM, Keadilan Gender dan Korban
2. Redefinisi Hukum adat dan pranata hukum adat dan dilembagakan.
3. Membuat dan Revitalisasi Peradilan Adat dan Hukum Acara peradilan Adat dengan perspektif korban dan penyelesaian kasus berbasis komunitas.
4. Perlu adanya pendokumentasian kekerasan terhadap berbasis budaya atau adat.
5. Membangun sistem pemulihan bagi korban dalam sistem penghukuman adat dan pemulihan berbasis komunitas.
6. Advokasi peraturan perundangan terkait dengan masyarakat hukum adat, antara lain RUU Pengakuan dan Perlindungan Hak-Hak Masyarakat Adat (PPHMA), revisi UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, RKUHP, RUU tentang Kebudayaan.

Diskusi Tematik Persoalan: Agama dan Negara

Persoalan yang dibahas antara lain:

1. Relasi Negara dan agama menjadi debat yang terus hidup, beberapa pengamat memahami agama dan negara seolah seperti teori Integralistik yaitu agama dan negara menyatu. Ada juga yang berpandangan bahwa agama dibutuhkan untuk memberi ruh kepada negara, dan agama menjadi pelindung bagi negara. Teori ini biasa disebut dengan teori mutualistik. Ada juga agama dan Negara terpisah dalam artian hukum-hukum agama atau yang biasa disebut terori sekuler. Dalam prakteknya, tiga teori tersebut memang mengemuka seperti yang terjadi di Indonesia.
2. Ada banyak persoalan mengapa diperlukan diskusi persoalan hubungan agama dan negara karena ada banyak isu-isu yang menjadi perebutan agama dan negara. Misalnya dalam kasus pernikahan dini, agama mengabsahkan bahkan sejak lahir sudah boleh dikawinkan, tapi negara melarang hal itu. Dalam kasus tersebut terjadi pertarungan legitimasi, posisi agama mengabsahkan pernikahan dini dan negara berbeda pandangan. Dalam kasus lain, seperti soal hukuman mati, yang sekarang sedang disuarakan oleh penggiat hak asasi manusia, Komnas Perempuan dan penggiat HAM lainnya memandang hal tersebut harus dihapuskan, dalam pandangan organisasi agama, seperti NU dan Muhammadiyah bahwa hukuman mati merupakan harga hidup bukan harga mati. Belum lagi posisi agama dan negara yang terus menjadi perdebatan yaitu kasus poligami, negara dan agama seolah menjadi penghubung pembenar dalam kacamata ini, bukan melindungi perempuan, namun menjadi seolah mengabaikan keadilan perempuan.
3. Perdebatan posisi agama dan negara hingga kini terus meruncing, kehidupan masyarakat Indonesia yang begitu plural itu seharusnya neagara seminimal mungkin dalam posisi untuk tidak intervensi, namun faktanya banyak sekali Negara berperan seoalah melegitimasi atas dasar agama mayoritas. Posisi negara adalah upaya bentuk perlindungan agar tidak merusak relasi keberagaman apapun. Tidak boleh ada paksaan di sana maupun hujatan. Hal yang problematis muncul ketika instrumen Negara mulai menghegemoni pemahaman satu pihak, ambil contoh

ketika Syiah, Ahmadiyah berbeda dengan Nahdatul Ulama dan Muhammadiyah, seharusnya dalam posisi seperti ini. Negara seharusnya tetap memfasilitasi hak-hak pemeluknya, Negara hadir tidak untuk menjadi siapa yang benar. Karena hal itu berpotensi mengkotak-kotakan keberagaman Indonesia itu sendiri.

4. Dalam hal penghukuman, Negara tidak boleh memihak kepada golongan, ras, suku atau agama tertentu, karena hal itu jelas bertentangan dengan prinsip konstitusional. Negara berkewajiban memberikan pengawasan kepada daerah untuk mengawasi roda otonomi daerah dalam pemenuhan hak konstitusional. Pemerintah pusat seharusnya tegas menghapus kebijakan diskrminatif. Negara wajib mengantisipasi dan mengontrol pemerintah daerah agar tidak memproduksi kebijakan-kebijakan yang diskriminatif dan betentangan konstitusi dan hak-hak asasi manusia.

Rekomendasi:

1. UUD 1945 dan Pancasila sebagai pijakan hidup berbangsa dan bernegara.
2. Negara berfungsi melayani, melindungi, dan menghormati seluruh warga negara indonesia
3. Negara tidak boleh melakukan intervensi hak-hak personal (moralitas personal, seperti mengenakan pakaian tertentu dan lain-lain.
4. *Lex spesialis* (kebijakan-kebijakn khusus) tidak boleh bertentangan dengan undang-undang dan konstitusi di atasnya.
5. Negara tidak boleh menciptakan undang-undang atau kebijakan yang hanya mengatur kelompok keyakinan, agama tertentu yang mendiskriminasi kelompok, keyakinan dan agama lain. Negara wajib menciptakan perundang-undangan dan kebijakan yang mengatur setiap warga negara.
6. Negara tidak boleh mengatur ruang-ruang publik yang berakibat pada tercerabutnya hak-hak asasi warga negara, seperti hak untuk beribadah, berkeyakinan, dan hak-hak sipil politik dan ekonomi, social budaya lainnya.

7. Negara wajib menghentikan penghukuman yang tidak manusiawi dan merendahkan martabat kemanusiaan dan mengedepankan pendidikan publik serta menciptakan kondisi yang kondusif yang memungkinkan warga negara tidak melakukan pelanggaran peraturan perundang-undangan.
8. Negara wajib mengantisipasi dan mengontrol pemerintah daerah agar tidak memproduksi kebijakan-kebijakan yang diskriminatif dan betentangan konstitusi dan hak-hak asasi manusia.

C. Lampiran Peserta FGD dan Diskusi Terbatas

1. Diskusi Pakar Hukum Islam Tentang; Kajian Hukum dan Penghukuman: Jakarta, 11 Maret 2015

No	Nama	Lembaga
1	Abdul Muqsit Ghazali	Dosen UIN Jakarta
2	A. Hamid Sarong	Dosen UIN Ar Raniri Aceh
3	Ali Mursyid	Dosen UIN Jakarta
4	Azriana	Ketua Komnas Perempuan
5	Abby Gina	UPR Komnas Perempuan
6	Danial	STAIN Malikullah Aceh
7	Dahlia Madanih	Komnas Perempuan
8	Elwi Gito	Komnas Perempuan
9	Erton	ICRP
10	Husain Muhammad	Fahmina Institute Cirebon
11	Imam Nakhe'i	Komnas Perempuan
12	Indraswari	Komnas Perempuan
13	Mahbub Ma'afi	Rabithah Ma'had Islam NU
14	Mawardi	Rahima
15	M. Subkhi	Desk KBB Komnas HAM
16	M. Aqib	Lakpesdam NU
17	Mia Olivia	Komnas Perempuan
18	Moh. Munib	ICRP
19	Nur Achmad	Dosen STIEAD dan UHAMKA Jakarta

20	NurRof'iah	Dosen PTIQ Ciputat Tanggerang Selatan
21	Nina Nurmila	Komnas Perempuan
22	Pera Sopariyanti	Komnas Perempuan
23	Pipit Aidul F	Maarif Institute
24	Putri Ulina	Komnas Perempuan
25	Sri Nur Herwati	Komnas Perempuan
26	Yuniyanti Chuzaifah	Komnas Perempuan

2. **Daftar HadirPeserta Round Table Discussion (RTD) Rekonstruksi Sistem Penghukuman di Indonesia : (Respon terhadap Hasil Penelitian: Reinterpretasi atas Qishas dan Hudud: MenujuTatanan yang Adil dan Memanusiakan); Jakarta, 6 April 2015**

No	Nama	Lembaga
1	S. Aditiya Wijaya	Biro Hukum Kemendagi
2	Husain Muhammad	Fahmina Institute Cirebon
3	Nur Rofi'ah	Dosen PTIQ Ciputat Tanggerang Selatan
4	Veronica Komar	LBH Jakarta
5	Wara Aninditari	Kontras
6	Andy Yentriyani	Dosen UI Depok
7	Azriana	Komnas Perempuan
8	Yuniyanti Chuzaifah	Komnas Perempuan
9	Imam Nahe'i	Komnas Perempuan
10	Riri Khariroh	Komnas Perempuan
11	Nina Nurmila	Komnas Perempuan

12	Indraswari	Komnas Perempuan
13	Indriyati Suparno	Komnas Perempuan
14	Saur Tumiur S	Komnas Perempuan
15	Irawati Harsono	Komnas Perempuan
16	Magdalena S	Komnas Perempuan
17	Soraya Ramli	Komnas Perempuan
18	Dahlia Madanih	Komnas Perempuan
19	Pera Sopariyanti	Komnas Perempuan
20	Rita Fortina	Komnas Perempuan
21	Nike Nadia	Komnas Perempuan

3. **Daftar Hadir Diskusi Terbatas Kajian Hukum dan Penghukuman: Reinterpretasi Atas Qishas dan Hudud Menuju Tatanan yang Adil dan Memanusiakan) ; Jakarta, Komisi Yudisial - 06 Oktober 2015**

No	Nama	Lembaga
1	Misbakhul Munir	YLBHI-LBH Semarang
2	Affan Randi	JMPS
3	Husein Muhammad	Fahmina Institute
4	Norma Manalu	JMPS
5	Yetri Heriani	Nurani Perempuan
6	A. Hamid Sorong	UIN Ar-raury
7	Tumbuh S	Ex- Komnas Perempuan
8	Yul Ernis	BPHN
9	Lucia Wenehen	ICRP
10	Fitria Sumarni	Jemaat Ahmadiyah

11	Alfina Rahil Ashidi	IPPNU
12	El Rhoy Paulus. B.S	LBH Mawar Saron
13	I.A Wilson Sanheinish	DPP IMM
14	Indrawati	Otda Kemendagri
15	F Retno	Otda Kemendagri
16	Herawati	Keppak Perempuan
17	Kencana Indrishutari	Keppak Perempuan
18	Muktiono	FH-UB Malang
19	Andi Irawan	The Wahid Institute
20	Sri Suari	Lemhanas RI
21	Iip M Paoz	LKA HAM
22	Susi Arlian	Kemenko Polhukam
23	Yulmi Syafi'i	Ro Hukum KEMENAG
24	Supriyanto	-
25	Sulaiman	-
26	Herman	-
27	Armen	-
28	Iway	-
29	Sutisna	-
30	Jamal	-
31	Jahuta H	LBH Mawar Saron
32	Desiana Smosir	IPC
33	Desiana Smosir	IPC
34	Andi D	Komisi Yudisial
35	Asfinawati	-

36	Cahyu N	-
37	Ramotis	Polhukam
38	Agus Subandrio	-
39	Ermelina S	Ecpai Indonesia
40	Imam Ramdhani	Kementerian Agama
41	Suraiya	-
42	Tuti Widyaningrum	Univ 17 Agustus 1945 Jkt
43	Indrayasari	Lembaga Perlindungan Saksi dan Korban
44	Fatimah Nurya	Lembaga Perlindungan Saksi dan Korban
45	Ali Mursyid	UIN Jakarta
46	Al Z. Abubakar	UIN Banda Aceh
47	Kartika Paramita, SH	Tumbu Saraswati & Associates
48	Imam Akbar	Kemendagri Ditjen Otda
49	Helma Havyani	Badan Litbang Kemenag RI
50	Umi Nuraeni	Bimas Islam Kemenag RI
51	Lady Yulia	Kemenag
52	Novie	-
53	Yanti	-
54	Roni	-
55	Whyuningsih	-
56	Mayon M	-
57	M. Anwar	-
58	Teguh. P	-
59	Iway	-
65	Dahlia Madanih	Komnas Perempuan

66	Damrin	-
67	Sulis Irianto	PIS Universitas Indonesia
68	Masruchah	Komnas Perempuan
69	A. Hamdy	-
70	Indraswari	Komnas Perempuan
71	M. Daerobi	Komnas Perempuan
72	Sondary Frishka	Komnas Perempuan
73	Yuni	Komnas Perempuan
74	Sri Nurherawati	Komnas Perempuan
75	Ema Mukarromah	Komnas Perempuan
76	Martini	Komnas Perempuan
77	Abby Gina	-
78	Mega	-
79	Bella	-
80	Nina Nurmila	Komnas Perempuan
81	Azriana	Komnas Perempuan
82	Saur Timiur Situmorang	Komnas Perempuan
83	Tamrin Amal Tomagola	FISIP Universitas Indonesia
84	Rita Fortuna	Komnas Perempuan

NATIONAL COMMISSION ON
VIOLENCE AGAINST WOMEN

KOMNAS PEREMPUAN

KOMISI NASIONAL ANTI KEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN

NASIONAL COMMISSION ON VIOLENCE AGAINST WOMEN
KOMNAS PEREMPUAN
KOMISI NASIONAL ANTI KEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN

Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan
Jl. Latuharhary 4B Menteng, Jakarta Pusat
Telp. 021-3903963, 021-39015520
Fax: 021-3903922
Email: mail@komnasperempuan.or.id

ISBN 978-602-330-017-4